

SZTE Egyetemi Könyvtár
Egyetemi Gyűjtemény
2

HELYBEN-
OLVASHATÓ

СТАТИИ НА ПРЕПОДАВАТЕЛИТЕ
ПО ХУМАНИТАРНИ НАУКИ КЪМ СЕГЕДСКИЯ И ШУМЕНСКИЯ
УНИВЕРСИТЕТИ

A SZEGEDI ÉS SUMENI EGYETEM BÖLCSESZOKTATÓINAK KÖZÖS
KIADVÁNYA



STUDIA HUNGARO – BULGARICA

Tomus 1

SZEGED – SUMEN
2007.



SZTE Egyetemi Könyvtár
Egyetemi Gyűjtemény
2

HELYBEN
OLVASHATÓ

X 41807

СЪВМЕСТНО ИЗДАНИЕ НА СТАТИИ НА ПРЕПОДАВАТЕЛИТЕ
ПО ХУМАНИТАРНИ НАУКИ КЪМ СЕГЕДСКИЯ И ШУМЕНСКИЯ
УНИВЕРСИТЕТИ

A SZEGEDI ÉS SUMENI EGYETEM BÖLCSESZOKTATÓINAK
KÖZÖS KIADVÁNYA

STUDIA HUNGARO-BULGARICA

Tomus I

SZEGED – SUMEN

2007

СЪВМЕСТНО ИЗДАНИЕ НА СТАТИИ НА ПРЕПОДАВАТЕЛИТЕ ПО
ХУМАНИТАРНИ НАУКИ КЪМ СЕГЕДСКИЯ И ШУМЕНСКИЯ УНИВЕРСИТЕТИ

A SZEGEDI ÉS SUMENI EGYETEM BÖLCSESZOKTATÓINAK KÖZÖS KIADVÁNYA



SZTE Egyetemi Könyvtár



J000579860

Socii Redigendi:

— DR. TIBOR ALMÁSI
DR. STOYAN VITLYANOV

Redegerunt:

— DR. ISTVÁN FERINCZ
- DR. FERENC MAKK
DR. PLAMEN PANAJOTOV
— DR. ZOLTÁN VAJDA

Seriem publicationum edendam curant:

- HENRIETTA MAJOROS
ÉVA RÉVÉSZ

X 4 1 8 0 7

© Auctores, 2007

HU ISSN 1789-1353

CONTENTS / СЪДЪРЖАНИЕ

Foreword / Предговор

Archaeology, ethnography, history / Археология, етнография, история

BARNA, Gábor: Votivbilder in Maria-Radna. Votivbilder der Banater bulgaren in Maria-Radna	7
KARAYOTOV, Ivan: Melas, the founder of Messambria, on a coin from the 5 th century BC	23
KONSTANTINOV, Konstantin: The lighting as an element of the mode of living in medieval Pliska.....	33
MAKK, Ferenc: Etelköz et la Mésopotamie de l'Occident	39
OLAJOS, Terézia: De la théorie de la « Double conquête » hongroise du bassin des Carpathes.....	49
RÉVÉSZ, Éva: Beitrag zum anhängsel von Piliny-Leshegy	63
TOTEV, Totju: Sur la question des eglises a coupole cruciforme de Preslav.....	77
VITLYANOV, Stoyan: On the crafts in the First Bulgarian Kingdom.....	89

Philosophy / Философия

DOBREV, Dobrin: Enlightenment, freemasonry and national identity.....	99
PANAJOTOV, Plamen: Die Wiederholung in der Schicksalsanalyse Leopold Szondis.....	109
VAJDA, Zoltán: Sounding the liberal connection: Lockean traces in John C. Calhoun's political thought.....	119

Slavistic / Славистика

BALAJ, L. Gábor: Алтернативни методи в българската историческа граматика	135
BAROTI, Tibor: Предсмертныe мысли князя Андрея и традиции русской романтической элегии	141
BOGNAR, Ferenc: Эсхатология индивидуалистического сознания в романе Достоевского <i>Идиот</i> (Ипполит).....	153
VATCHKOVA, Kina: Processus dynamiques de création lexicale et de création syntagmatique dans littéraire bulgare contemporain.....	171
KOCHISH, Михай: К изучению двух рукописей XVI века из библиотеки Дебреценского университета.....	179
KRYSTOVA, Denka: Концептуализация <i>Царя Ирода</i> в русской литературе и культуре (до коронации Николая I).....	185

ЛЕПАХИН, Валерий: Сказания о чудотворных иконах монастыря Зограф на Афоне	197
МОНЧЕВА, Лиля: Унгарската литература в българските списания след Освобождението (1878–1910).....	211
ПАНАЙОТОВ, Веселин: Българските средновековни поетеси.....	217
СИВРИЕВ, Сава: Атанасий Нескович и неговата <i>История</i> <i>славеноболгарског народа</i> (Будим, 1801)	227
– Х. ТОТ, Имре: К истории Бычковско-синайской псалтыри нач. XII в.....	235
– ФЕРИНЦ, Иштван: Христианский образ Валдимира Святославича и идея преемственности апостольства в древнейших памятниках Киевской Руси	247
ЧАВДАРОВА, Дечка: Трапеза и идентичность в русской литературе XVIII – первой четверти XIX века	257
ЯНАКИЕВА, Цветанка: Апокрифно сказание в състава на Епитимийния номоканон на Славия ортодокса	269

FOREWORD

As the dean of the Arts Faculty of Szeged University, aware of the importance of this project, I launch this volume with deep emotion, and I hope that during the coming years and decades scholars of the universities in Shumen and Szeged will time and again fill new volumes with relevant content as a result of their fruitful collaboration.

It was nearly three decades ago that the contract of co-operation between our faculty and the Faculty of Humanities of Konstantin Preslavski University came into being. The program undertook to promote mutual visits of our respective students, PhD students and lecturers. At the same time, it outlined the most desirable fields of scholarly collaboration as well as it aimed at regularly producing joint publications in the fields of general scholarly interest. The present volume is the first embodiment of this scholarly co-operation, and I sincerely hope that readers studying this volume will not only be aware of the versatility of this publication, but the proceedings will also convince them about the relevance of research results achieved by our universities.

This joint publication may bring about several remarkable consequences. The history of the Bulgarian and Hungarian peoples – as well as the current state of our countries – shows certain similarities. One of our most important common experience is that our peoples and homelands can overpower even the most hopeless situations, hardened by the merciless calamities of history we never lose the hope of progress, thanks to our instinct for life, we can always mobilise huge sources of energy for a re-start. The common fate of our struggles for liberation and independence raises confidence in each other and brings about mutual sympathy. Learning from our common experience we can build our relations on this stable fundament, which lacks controversy and suspicion. Uniting our knowledge and intellectual power we can successfully move forward and master many of the challenges of our world in globalisation.

I recommend the present publication to all readers and scholars under the conviction that it will be the overture to a fruitful research co-operation, and at the same time it will pave the way for getting to know our respective achievement in the future leading to common projects, which will bring us, Bulgarians and Hungarians closer to each other. Convinced about the fulfilment of this idea: *Lectori salutem* to all readers.

Szeged, 30th May, 2007.

Tibor Almási

ПРЕДГОВОР

В качеството си на декан на Факултета по хуманитарни науки към Сегедския университет за мене е удоволствие да представя издаването на настоящия сборник. Правя това с дълбоко убеждение за значимостта на тази инициатива и се надявам, че през следващите години и десетилетия плодотворната съвместна работа на учените от Шуменския и Сегедския университет ще направи възможна реализацията на поредица от такива издания, ценни и съдържателни сборници.

Минаха близо три години от подписването на договора за сътрудничество между нашия факултет и Факултета по хуманитарни науки към Шуменския университет „Константин Преславски“. В този договор бяха застъпени студентският, докторантският и преподавателският обмен и бяха начертани и някои области за перспективно научно сътрудничество. Същевременно като цел бе набелязано и редовно отпечатване на съвместни издания, тематично подбрани така, че да представляват интерес за обществеността. Настоящият сборник е първият резултат от това научно коопериране. Аз искрено се надявам, че всеки, който го разлисти, ще намери не само тематично богати разработки, но и ще види ясни доказателства за постиженията и значимостта на изследванията, провеждани и в двата университета.

Този тип съвместно публикуване носи някои предимства. Историята на българския и унгарския народ – както и днешната ситуацията – разкриват немалко сходни черти. Най-вече може да изтъкнем общия опит на нашите страни и народи в способността им да оцеляват и в най-безнадеждни ситуации. Калени от безпощадните удари на историята, те никога не оставят надеждата за възход да угасне. Така, благодарение на жизнеспособността си винаги успяват да намерят сили за ново начало. Близката ни съдба в борбата за свобода и стремежа към независимост водят до създаване на доверие и взаимна симпатия между нас. Можем да се поучим от опита на другия и да изградим взаимно доверие без следи от враждебност и подозрения, вярвайки, че заедно, в сътрудничество и единство на научна и духовна сила, ще напредваме успешно и ще успеем по-лесно да се справим с безбройните предизвикателства на днешния глобализиращ се свят.

Препоръчвам на уважаемия читател и изследовател настоящия сборник с твърдата убеденост, че той поставя началото на едно продължително и плодотворно сътрудничество, което да направи възможно взаимното запознаване с резултатите от научната работата. Нека той бъде начало, което ще доведе до бъдещи съвместни проекти, и успешното коопериране ще ни сближи, нас, унгарците и българите. С надежда всичко това да бъде осъществено аз приветствам и *Lectori salutem!*

Сегед, 30. 05. 2007.

Тибор Алмаши

VOTIVBILDER IN MARIA-RADNA¹
VOTIVBILDER DER BANATER BULGAREN IN MARIA-RADNA

✍ Gábor Barna

(Barna Gábor, Szegedi Tudományegyetem, BTK, Néprajzi és Kulturális Antropológiai
Tanszék, H-6722 Szeged, Egyetem u. 2.)

Votivgegenstände, Votivbilder – Begriffe und Forschungsmethoden

Auch heute noch gibt es in ganz Europa Wallfahrtsorte, an denen Opfergaben für erhörte oder erhoffte Bitt- und Gnadengesuche gemacht werden. Dabei handelt es sich heutigentags vor allem um Geldopfer, oder aber – vor allem in der Vergangenheit – waren es irgendwelche Gegenstände. Diese bezeugten eine Art religiösen Rechtsverhältnisses, in dem die beiden Partner, ein Heiliger, Gott und der Mensch miteinander in Verbindung traten, um gegenseitig Pflichten zu übernehmen.² Der Mensch legt ein verpflichtendes Gelöbnis ab: er vertraut sich Gott oder dem Heiligen an und verspricht, bei Erfüllung seiner Bitte für diese öffentlich Dank zu bekunden. Diese Votivgegenstände sprechen eine unmittelbare, jedoch eigentümliche Sprache: die des Gefühls, der Hoffnung, des Schmerzes, und sie gewähren Einblick in eine spezifische Erlebniswelt.³

Der Votivgegenstand ist demzufolge ein Opfer, das der Stifter leistet, um ein Gelöbnis einzulösen, mit der Bitte, eine besondere Hilfe zu erlangen, oder den er aus Dank für eine schon erlangte Gnade zum Wallfahrtsort bringt oder dort hinterlässt.⁴ Der Votivgegenstand oder das Bild bringt den Wunsch desjenigen, der ein Gelöbnis ablegt, zum Ausdruck, vor dem von ihm verehrten Votivbild gegenwärtig zu sein, und sich so in ständigem Gebet zu verewigen. Andererseits bezeugen die Votivbilder die Verehrungswürdigkeit des gestifteten Bildes. Sie erkennen die dort erlangte Gnade und Hilfe an und bestärken andere in ihrem Vertrauen auf die Kraft dieses Ortes. Am besten wird dies durch *praesentatio* (Darbringung), *dedicatio* (Anheimstellung) und *promulgatio* (öffentliche Bekanntgabe) ausgedrückt.⁵ Anders gesagt, ist das Votivbild nichts geringeres als der Versuch, ein religiöses Erlebnis, das heißt, die aktive Beziehung zwischen Irdischem und Himmlischem, in sichtbarer Form zu vergegenwärtigen.⁶

¹ Zusammenfassend über die Forschung s.: Barna (Hrsg.) 2002.

² Hugger 1999, 208–209.

³ Hugger 1999, 210.

⁴ Gockerell 1995, 120; Kriss-Rettenbeck 1972, 271–370.

⁵ Gockerell 1995, 120.

⁶ Rettenbeck 1954, 340; Kriss-Rettenbeck 1972.

Die Votivgegenstände werden von den Forschern verschiedenartig gruppiert: nach künstlerisch oder handwerklich hergestellten Gegenständen (z. B. Mensch- oder Tiergestalten, menschliche Organe), nach Gegenständen, die unmittelbar auf die Krankheit hinweisen (z. B. Stöcke, Krücken), die nicht unmittelbar auf die Krankheit hinweisen (vor allem Bilder), nach persönlichen Gegenständen, Fotografien oder Texten, kollektiven Votivstiftungen und Marmortafeln (Danktafeln).⁷

Sichtbare Zeichen für die Beziehung zwischen Irdischem und Himmlischem stellen besonders die Votivbilder,⁸ die Votivgaben aus Wachs, Silber oder anderem Material,⁹ Schmuckstücke sowie neuerdings Danktafeln aus Marmor¹⁰ dar. Letztere verkörpern allein schon durch ihr Material (Marmor) die Verewigung.

Das Votivbild enthält in seiner Struktur: 1) den Kultgegenstand in Gestalt des angerufenen Gnadenbildes, 2) den Gegenstand, auf welchen sich das Gelöbnis bezieht (Gelöbnisobjekt, Darbietungsmotiv) und 3) die darbietende Person. Von solch einem Votivbild läßt sich der Akt des herkömmlichen Gelöbnisablegens ablesen: die Gefährdung wird festgestellt – die heilige oder göttliche Person wird angerufen – Gelöbnis nach erwiesener Gnade in Form a) einer Wallfahrt und b) eines Bildes, das die erlangte Gnade öffentlich bekennt.¹¹ Auf einem Votivbild sind im allgemeinen dargestellt: 1) Die das Gelöbnis ablegende Person (Votant) oder das Votationsobjekt, 2) die angerufene Person, das Kultobjekt, 3) der Votationsgrund und das Votationsmotiv für den Gelöbnisakt (die Anrufung oder die Danksagung) und 4) eine Inschrift. Diese kommen jedoch nicht immer gemeinsam vor.

Andere Votivgegenstände, vor allem die Identifikationsgegenstände, sind abstrakter. Sie stellen im allgemeinen nur den Votationsgrund (bei der Erkrankung von Händen, Beinen und anderen Körperteilen kleine Wachs- oder Silbergegenstände in Form von Händen, Beinen und anderen Körperteilen) dar. Die neueren Marmortafeln hingegen heben allein den Akt der Danksagung hervor. Diese Votivgegenstände sind im Ergebnis eines Vereinfachungsprozesses der Votivbilder entstanden.

Die Votivgegenstände sind eng mit der Wallfahrt verbunden, sie bedeuten bzw. bedeuteten einen wichtigen Teil dieser und sind daher vor allem in der katholischen oder orthodoxen Religionsausübung präsent.¹² Diejenigen, die sich auf eine Wallfahrt begeben, singen unterwegs, beten, meditieren, beichten, nehmen an heiligen Stätten an den Zeremonien teil, beten allein für sich oder mit den anderen, und

⁷ De Aldana 1990, 19–22.

⁸ Zur quantitativen Analyse der Votivbilder siehe: Makovics 2002, Péter – Vass 2002, und Barna 2002.

⁹ Barna 1987.

¹⁰ Barna 1987; Bálint – Barna 1994, 239.

¹¹ Rettenbeck 1954, 333.

¹² Auch die heimische Forschung untersuchte sie in erster Linie in diesem Zusammenhang. Siehe Bálint – Barna 1994, 231–239. (mit weiterer Literatur!)

in völligem Vertrauen auf Anhörung, Hilfe und Trost legen sie ihre Sorgen und Gesuche vor dem Bildnis des dort verehrten Heiligen nieder, um nach der Rückkehr in den heimischen Alltag seelisch gestärkt und erneuert ihr Leben fortzusetzen. Der Kultgegenstand eines Gnadenortes erfreut sich besonderer Verehrung. Er repräsentiert den unsichtbaren Heiligen und vergegenwärtigt ihn. Durch ihn lassen die Menschen ihre Bitten und Danksagungen vor Gott bringen, mit ihm verbinden sie in ihrer Not die Anflehung, das Gelöbnis und nach erhörter Bitte ihren Dank.¹³ An dieser Stelle treten dann die Votivgegenstände auf, die keine notwendigen, sondern mögliche Komponenten der Wallfahrt darstellen.¹⁴ Die Wallfahrtsorte sind Stätten, an denen Heil und Genesung gesucht werden. Sichtbare Zeichen erlangter Gnade, egal, ob geistiger, körperlicher und materieller Art, sind die Votivstiftungen.¹⁵

Die Votivstiftungen sind Versachlichungen dieser Bitten und Danksagungen. Ihre Grundelemente organisieren sich nach festgelegten Gesetzen zu einer Einheit: sie stellen eine wahrhaftige Ausgangsposition nach unterschiedlichen Mustern dar, deren Bedeutung interpretiert werden muß. Ausgangsposition sind das Bedürfnis nach Hilfe und das Vertrauen auf Gott. Bei ihrer Interpretation sind mehrere Faktoren in Betracht zu ziehen: allen voran die äußerliche Interpretation des Forschers und die innerliche Interpretation des Stifters, dann die Form- und Farbenwelt des Bildes, die historische Determiniertheit der christlichen Tradition, die psychische Situation, die sozialen, politischen und wirtschaftlichen Umstände sowie schließlich die Spannung zwischen kirchlicher Lehre und deren Rezeption im Volk.

Der geographische und soziale Rahmen der Forschung¹⁶

Maria-Radna, unser Forschungsort, liegt im Westen des heutigen Rumänien am nördlichen, rechten Ufer des Flußes Marosch. Durch das den Ersten Weltkrieg abschließende Friedensdiktat von Trianon (1920) gelangte dieses Gebiet an Rumänien und Serbien. Damit wurde eine entwickelte mitteleuropäische Region dem eine andere geschichtliche Entwicklung nehmenden Balkan angeschlossen. Ihr gemeinsamer Charakterzug bestand darin, daß unmittelbar danach eine große Ansiedlung von orthodoxen Rumänen und Serben begann, während die Deutschen und die Ungarn ihrer Existenz beraubt und allmählich vertrieben wurden. Heute ist das

¹³ Baumer 1980, 10.

¹⁴ Baumer 1977, 58. – Beispielsweise rechnen wir bei dem hier untersuchten Maria-Radna mit nur 10.000 Wallfahrern in einem durchschnittlichen Jahr. Das sind innerhalb von 150 Jahren schon 1.500.000 Menschen. Von diesen stifteten der Jungfrau von Radna nur etwa 2.500 Bilder und Gegenstände. In Prozenten lässt sich dies kaum ausdrücken und ist dennoch repräsentant.

¹⁵ Baumer 1977, 43.

¹⁶ Hier können wir nur eine kurze Zusammenfassung liefern, um den historischen, sozialen, politischen und kulturellen Rahmen unserer Forschung verständlich zu machen. Eingehender dazu: Weber-Kellermann 1978; Hübner 1985; Karl – Petri 1981; András 1991; Varga 1992; Greffner 1996; Bodó 1997; Békési – Kiss – Makovics 2001; Rieser 2001. (mit weiterer Literatur!)



Deutschtum aus dieser Gegend so gut wie verschwunden und nach Deutschland emigriert. Bei den Ungarn und anderen Minderheitsgruppen sind eine starke Assimilation sowie der Drang zu verzeichnen, ebenfalls auszuwandern.

Maria-Radna und sein Franziskanerkloster

In Maria-Radna steht ein Franziskanerkloster. Der Franziskanerorden hatte sich im XIV. Jahrhundert in Lippa niedergelassen. Von hier flüchteten die Ordensbrüder im XVI. Jahrhundert jedoch vor den Türken an das gegenüberliegende Ufer, nach Radna, wo sie dann ununterbrochen wirksam waren. Neben den ansässigen Ungarn und Rumänen lebten im XVII. Jahrhundert hier auch Bosnier. Einer von ihnen erwarb in den siebziger Jahren des XVII. Jahrhunderts ein Papierbild von einem fliegenden Händler aus Italien. Dieses Bild der Skapulier-Madonna stiftete er später für die Kapelle des Franziskanerklosters. Die hölzerne Kapelle wurde 1695 von den Türken in Brand gesteckt, doch das Papierbild überstand die Feuersbrunst schadenlos. Als ein Spahi das Bild zerstören wollte, blieb sein Pferd mit dem Huf an einem Stein hängen. Dieser Stein wird bis auf den heutigen Tag in der Kirchenmauer bewahrt, und ein Distichon in ungarischer Sprache weist auf das Wunder hin. Dieses Ereignis kann als das Gründungswunder angesehen werden, das den Gnadenort ins Leben rief. Zu wirklichem Ruf gelangte der Ort aber eher nach der Pestepidemie von 1708, als eine Frau aus Arad eine Traumerscheinung hatte, wonach die Pest erst dann vorübergeht, wenn sie mit einer Prozession nach Radna ziehen. Im Verlauf des XVII–XVIII. Jahrhunderts wurden das Kloster und die Kirche mehrmals umgebaut. Bis 1926 gehörte das Kloster zu der nach dem Heiligen Johannes de Capestrano benannten und in der Großen Ungarischen Tiefebene beheimateten Franziskanerprovinz, dann wurde es der in Siebenbürgen wirkenden Franziskanerprovinz angeschlossen, die nach dem Heiligen Stephan benannt war.¹⁷ Die Anteile der Gläubigen nach ihrer Nationalität haben sich infolge der gewaltsamen Romanisierung, der natürlichen Assimilation sowie der Auswanderung der Deutschen nach 1990 grundlegend geändert. Heutzutage tauchen Gläubige rumänischer Abstammung in der Temeschwarer Diözese und Ordensbrüder im Franziskanerorden auf. Die absolute Mehrheit unter den Katholiken stellen hier jetzt die Ungarn. Das Kloster wurde 1950 vom rumänischen Staat verstaatlicht und zu einem Krankenhaus mit Altenpflegeheim umfunktioniert. In 2006 hat es der Orden zurückerhalten.

¹⁷ Zur Geschichte von Maria-Radna und seinem Gnadenort s.: Jordánszky 1836; Balogh 1872; Magyary 1902; Szabó 1921, 324–325; Bálint 1944; Bálint o. J.; Roos 1981; Barna 1991; Roos 1998. (Alle mit weiterer Literatur!)

Die Votivbildersammlung

Während der vergangenen Jahrhunderte entwickelte sich eine große Sammlung von Votivgaben, vor allem Votivbilder, die zwischen 1996–2001 von den Mitarbeitern des Lehrstuhls für Volkskunde der Universität Szeged inventarisiert wurden.

Die Inventarisierung stellte jedoch nur eine Ebene der Forschungen dar. Die Beschreibung der Gegenstände eignet sich in erster Linie für eine quantitative und förmliche Untersuchung. Wir waren aber von Anfang an darauf aus, die Votivbilder und -gegenstände in einer kommunikativen Beziehung zu interpretieren. So formulierten sich die über die quantitative Untersuchung hinausreichenden Fragen: Worüber informieren uns als Betrachter, Besucher und Forscher diese Gegenstände und die Sammlung an sich? Die Antwort scheint auf der Hand zu liegen: natürlich über die Religiosität ihres Stifters. Doch uns interessierte und interessiert hauptsächlich, um was für eine Religiosität es sich dabei handelt. Inwieweit ist sie ethnisch geprägt? Welche Rolle spielt sie bei der Herausbildung und der Bewahrung der Identität? Wie verhält sie sich zu Politik und Macht? Auf diese unsere Fragen suchten wir Antworten, indem wir die im Verlauf der Inventarisierung aufgenommenen Gegenstände in einen Kontext brachten, Interviews zu Hilfe nahmen und sie qualitativ analysierten.¹⁸

In zahlreichen Siedlungen der Komitate Arad und Temesch führten wir 1998 Interviews. Die Großstädte Arad und Temeschwar ließen wir uns für 1999. Wir sprachen auch mit einigen Bildermalern. Im Jahre 2000 suchten wir die Siedlungen um Lugosch und Reschitz auf.

Sprache der Votivbilder

Im Lauf der Inventarisierung fanden wir Texte in deutscher, ungarischer, bulgarischer, kroatischer, serbischer und rumänischer Sprache, die die jahrhundertealte ethnische Vielfalt des Banats widerspiegeln. Dies wird auch durch einen Zeitungsartikel aus dem XIX. Jahrhundert nachgewiesen: „Die aus allen Himmelsrichtungen zusammengelaufenen Menschen, Bulgaren, Deutsche, Schokazen, Slowaken, Ungarn, Rumänen und weiß Gott welcher Nationalität, beten in babylonischer Sprachverwirrung in hunderterlei Sprachen, und zwar ziemlich laut...“¹⁹

Wir haben unter den 1711 Bildern bei 1113 Stücken (65 %) die Sprache der Inschrift festgehalten: Wir fanden 630 deutsche, 211 ungarische, 178 rumänische, 64 bulgarische, 28 kroatische Inschriften sowie je 1 englische und französische.²⁰ Diese Zahlen bezeugen, dass die Darbringung von Votivbildern in erster Linie ein Brauch der Deutschen war. Das ist auch an anderen Gnadenorten Ungarns der Fall.²¹

¹⁸ Brednich 1994, 195.

¹⁹ Varga 1871, 367.

²⁰ Péter – Vass 2002, 162.

²¹ Rónai (Hrsg.) 1993, 100–167; Barna – Lönnqvist 2000, 126.

Unter den 1113 Bildern mit Inschrift ließen sich 724 zeitlich bestimmen, bei unseren Untersuchungen haben wir im wesentlichen diese berücksichtigt.

Die Untersuchung der Sprachen nach Epochen zeigt den Wandel im Sprachgebrauch der Region. Darin ist auch der Einfluss der jeweiligen Macht zu erkennen. Obwohl der Brauch anfangs in erster Linie mit den Deutschen verbunden war, tauchen zu Beginn des XX. Jahrhunderts auch in den deutschen Texten die offiziellen ungarischen Ortsnamen auf (z. B. im Jahr 1914 statt Glogowatz Öthalom). Diese Namenwahl ist auch auf den Einfluss der Ungarisierung zurückzuführen. Noch bei Bildern aus der Zwischenkriegszeit fanden wir Votanten mit deutschem Namen (z. B. Schmidt), die die Inschrift auf Ungarisch verfassten. Diese Beispiele verweisen einerseits auf den Einfluss der ungarischen Schule, andererseits auf die sprachliche Assimilation.

Mit dem Wandel der Staatsmacht hat sich aber auch die offizielle Sprache gewandelt, an die Stelle des Ungarischen trat 1918–1920 das Rumänische. Dies läßt sich auch an den beigegebenen Texten verfolgen. Zunächst kam es nur in den Ortsnamen zum Ausdruck (am Schluss von ungarisch oder deutsch verfassten Texten stand im Datum Timișoara). Besonders seit den 1980er Jahren ist die Zahl der rumänischen Texte gestiegen, zumeist mit deutschen oder ungarischen Familiennamen bezeichnet. Dies spiegelt die Assimilation der römisch-katholischen Bevölkerung der Gegend wider. Parallel zum Anstieg der rumänischen Texte sind die ungarischen und deutschen Inschriften zurückgegangen. Darin spielte auch die Auswanderung der Deutschen eine maßgebliche Rolle. Zwischen 1961 und 1980 wurden 181, zwischen 1981 und 1997 nur 90 Bilder von Deutschen gestiftet. Proportionell bleibt trotzdem die deutsche Sprache vorherrschend. Die Ortsnamen in den beigegebenen Texten bezeugen, daß der Muttergottes von Radna auch Ausländer, wohl zu Besuch gekommene Auswanderer, Bilder stiften.

Der Brauch ist im Kreis der römisch-katholischen bulgarischen und kroatischen Bevölkerung nach 1910 aufgekommen, vermutlich unter dem Einfluss der Pilgerfahrten nach Radna. Aus dieser Zeit fanden wir zwei bulgarische und ein kroatisches Bild, die weitere Verbreitung des Brauchs lässt sich seit den 1970er Jahren beobachten. Auch zu dieser Zeit bleibt die Sprache der Texte bulgarisch und kroatisch, was dafür spricht, dass diese Nationalitäten in geschlossener, endogamer Gemeinschaft leben. In ihrem Kreis ist die Assimilation erst in den letzten Jahren infolge der Arbeitsstelle in der Industrie oder der Mischehen erstarkt. Unsere Interviews in diesen Dörfern untermauern diese Tendenz. Eine Öffnung gegenüber der Außenwelt lässt sich auch am folgenden Fall beobachten: Der Votant eines Bildes aus den 1990er Jahren hat einen bulgarischen Namen, stammt aus einem bulgarischen Dorf, aber er schrieb den beigegebenen Text auf Rumänisch.²²

²² Péter – Vass 2002, 164.

Bei der Zusammenstellung der Ortschaften haben wir auch die Sprache berücksichtigt. Auf diese Weise lässt sich einerseits nachweisen, dass die Sprache der Inschriften die ethnischen Verhältnisse der betreffenden Orte widerspiegeln: Die Einwohner von Starí Bišnov (Óbesenyő, Dudeștii Veche) und Vinga sind bis zuletzt Bulgaren.

Votivbilder aus bulgarischen Gemeinschaften

In meiner kurzen Arbeit analysiere ich die Hälfte der von Bulgaren gestifteten Máriaradnaer Votivbilder, von 64 nur 35.

Vier Fünftel der aus bulgarischen Orten stammenden Bilder kamen aus Starí Bišnov (Óbesenyő, Dudești-Veche) nach Máriaradna und nur der kleinere Teil aus Vinga. Dies zeigt die Intensität der traditionellen Religiosität in Starí Bišnov sowie deren Schwächung im der Großstadt Temeschwar nahe gelegenen Vinga.

Ein Teil der Aufschriften waren mit der Hand und die übrigen mit der Maschine geschrieben. Die handgeschriebenen Texte ließen sich schwer entziffern.²³ Vier Fünftel der Bilder enthielten Aufschriften in bulgarischer Sprache, zuweilen mit rumänischer oder ungarischer Orthographie. Auch der Name der Stifter deutet an, dass die Mehrheit bulgarischer Herkunft war. Nur von einer oder zwei zugezogenen ungarischen und rumänischen Familien aus Vinga haben wir Beispiele. Auch die Aufschrift der von ihnen gestifteten Bilder ist ungarisch bzw. rumänisch. Starí Bišnov zeigt auch hierin ein einheitlicheres Bild, Angehörige anderer Nationalität ziehen nicht dorthin. Das beweisen auch die Namen. Die meisten der Stifter haben bulgarische Namen: z. B. Penkov, Bobojcev, Sebastejanov, Karadzov, Kalapis, Velcov, Gergulov, Topcov, Sztankuv, Vasilcin, Hupov, Rankov, Bogdanov, Báлиндov, neben ein oder zwei ungarischen (Oszter?, Szilágyi) und rumänischen Namen.

Dagegen kennen wir vom Anfang des XX. Jahrhunderts, als das Gebiet noch ein organischer Teil Ungarns war, bzw. aus der Zwischenkriegszeit, als Rumänien das Banat anektierte, von ungarischsprachigen Donatoren mit bulgarischem Namen nach Máriaradna gebrachte Votivbilder. Das alles mag auch eine schwache Andeutung dessen sein, dass in der Vergangenheit die ungarische und am Ende des XX. Jahrhunderts schon die rumänische Staatssprache einen großen Anreiz darstellten und unter rumänischer Herrschaft die Romanisierung stark war.

Die Formanalyse der Bilder

Hinter den bulgarischen Bilderdonationen steht größtenteils der Dank für wiedergewonnene Gesundheit. Untersucht man den Zeitpunkt der Bilddonation, fällt

²³ Ein großes Problem war, dass die Forscher die bulgarische Sprache nicht beherrschten. Die möglichst genaue Lesung und Deutung der Texte verdanken wir der Lehrerin Ágnes Kacziba (Universität Szeged, Institut für Slawistik).

folgendes auf: In den 1910er Jahren wurden 2 Bilder, in den 1920er Jahren 2 und in den 1930er Jahren ein Bild nach Máriaradna gebracht. Aus den 1940er und 1950er Jahren haben wir keine Angaben. Aus den 1960er Jahren finden sich in der Bildergalerie 2, aus den 1970er Jahren dagegen 15, aus den 1980er Jahren 4 Bilder und aus den 1990er Jahren nur eins. All das zeigt, dass der Brauch der Bilddonation bei den Banater Bulgaren schon vor dem Ersten Weltkrieg erschien, aber in den 1970–1980er Jahren intensiver wurde, in jenen Jahren, die die aussichtslosesten im Rumänien Ceausescus waren.

Die Motivationen der Bilddonation sind unterschiedlich. Die meisten Aufschriften beziehen sich auf die Erhöhung der Bitte, auf die von der Jungfrau Maria erhaltene Hilfe. Für die Wiedergewinnung der Gesundheit bedanken sich sieben, für Hilfe in der Krankheit zwei und für die bei einem Autounfall ebenfalls zwei. Der himmlische Helfer ist in der Mehrheit der Fälle nicht genannt (10) oder die Jungfrau Maria (16), seltener Gott (2), der hl. Anton (2), der Schutzengel (2), die Heilige Familie (1). Von der Gattung her gibt es bei den 35 Bildern 27 Farbdrucke, 6 Ölbilder, ein Foto und eine Bleistiftzeichnung.

*

Das Malen von Votivbildern, die bildliche Darstellung von Krisensituationen wurde heutzutage praktisch eingestellt. Es ist dies ein Hinweis dafür, dass dies an eine andere gesellschaftliche Gruppe von Kulturträgern gebunden war, die heute nicht mehr oder nur noch kaum in dieser Region vertreten ist. Bis zu den neunziger Jahren verschwanden jedoch auch die Gemälde und Bildkopien. Ihr Platz wird nun von Massenprodukten eingenommen, die gleichzeitig neue Identifikationslösungen suchen und schaffen: die akzentuierte Anwendung von Fotografien und Texten.²⁴

LITERATURE

- András 1991 – András, K. Tények, problémák a magyar kisebbségek egyházi életében. [Fakten und Probleme im kirchlichen Leben der ungarischen Minderheiten.] // *Regio* 2. Jg. Heft 3. S., 13–37.
- Bálint 1943 – Bálint, S. *Sacra Hungaria*. Kassa é.n.
- Bálint 1944 – Bálint, S. *Boldogasszony vendégségében*. [Zu Besuch bei Unserer Lieben Frau.] Budapest.
- Bálint – Barna 1994 – Bálint, S. – Barna, G. *Búcsújáró magyarok*. [Ungarische Wallfahrer.] Budapest: Szent István Társulat.
- Balogh de Nemcsicz 1872 – Balogh de Nemcsicz, A. F. *Beatissima Virgo Maria Mater Dei, qua Regina et Patrona Hungariorum*. Agriae.

²⁴ Makovics 2002.

- Barna 1987 – Barna, G. Fogadalmi tárgyak (offerek) magyar búcsújáráshelyeken. [Votivgegenstände an ungarischen Wallfahrtsorten.] // *Agria* XXIII, 367–380.
- Barna 1991 – Barna, G. A kunszentmártoniak radnai búcsújárása. [Die Wallfahrt der Bewohner von Kunszentmárton nach Maria-Radna.] // Horváth T. (szerk.) *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok* 3. Budapest, 209–244.
- Barna 2002 – Barna, G. „Mária megsegített” A mindennapok szükséghelyezeteinek tanúi: festett fogadalmi képek. [„Maria hat geholfen“ Zeugen alltäglicher Notlagen: gemalte Votivbilder.] // Barna, G. (szerk.) „Mária megsegített” *Fogadalmi tárgyak Máriaradnán I.* [„Maria hat geholfen“ Votivgegenstände in Maria-Radna I.] Szeged, 69–89, 203–225.
- Barna 2000 – Barna, G. – Lönnqvist, B. The Lost Future – die expatriierte Kultur // *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 96.
- Baumer 1977 – Baumer, I. *Wallfahrt als Handlungsspiel. Ein Beitrag zum Verständnis religiösen Handels.* Bern–Frankfurt am Main: H. Lang – P. Lang.
- Békési – Kiss – Makovics 2001 – Békési, B. – Kiss, B. – Makovics, E. A. The Banat in Light of Historical-Statistical Data: The Administrative, Economic and Social History of the Region // Hannover, P. – Lönnqvist, B. – Barna, G. (Eds.): *Ethnic Minorities and Power.* Helsinki, 126–150.
- Bodó 1997 – Bodó, B. Azonosulás, elitek, peremlét. [Identifizieren, Elite, Marginalität.] // *Kisebbségkutatás* 6. Jg. Heft 4, 418–443.
- Brednich 1994 – Brednich, R. W. Bildforschung // Brednich, R. W. (Hrsg.): *Grundriss der Volkskunde. Eine Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie.* Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 189–209.
- de Aldana – Alborno 1990 – de Aldana, J. C. R. – Alborno, F. I. R. *Exvotos de Cordoba.* Fundacion Machado. Córdoba.
- Gockerell 1995 – Gockerell, N. *Bilder und Zeichen der Frömmigkeit. Sammlung Rudolf Kriss.* München.
- Greffner 1996 – Greffner, O. *Das Banat und die Banater Schwaben. Kurzgefaßte Geschichte einer deutschen Volksgruppe.* Weil am Rhein.
- Hugger 1999 – Hugger, P. Pilgerschaft und Wallfahrt // Halter, E. – Wunderlin, D. (Hrsg.): *Volksfrömmigkeit in der Schweiz.* Zürich: Offizin, 202–219.
- Hübner 1985 – Hübner, J. *Monographie der Großgemeinde Sanktanna.* HOG Sanktanna.
- Jordánszky 1836 – Jordánszky, E. *Magyar országban, 's az ahoz tartozó részekben lévő Bóldogságos Szűz Mária kegyelem' képeinek rövid leírása.* [Kurze Beschreibung der Gnadenbilder der seligsten Jungfrau Mutter Gottes Maria, welche im Königreiche Ungarn, und der zu demselben gehörigen Theile und Ländern öffentlich verehrt werden ...] Faksimilie kiadás. Budapest.
- Karl – Petri 1981 – Karl, A. – Petri, A. P. *Heimathbuch der Gemeinde Sanktmartin im Aarader Komitat.* O.O.
- Kriss-Rettenbeck 1972 – Kriss-Rettenbeck, L. *Ex Voto. Zeichen, Bild und Abbild im christlichen Votivbrauchtum.* Zürich: Atlantis.
- Magyary 1902 – Magyary, P. *Mária-Radna és a Boldogságos Szt. Szűz kegyelmes képének története némi kegyelmek és csodák felsorolásával.* [Geschichte von Maria-Radna und dem Gnadenbildes der Jungfrau Maria mit der Aufzählung von manchen Gnaden und Wundern.] Temesvár.

- Makovics 2002 – Makovics, E. A. A szent tömegtermék. Színnyomatok mint fogadalmi képek. [Heilige Massenartikel. Farbdrucke als Votivbilder.] // Barna, G. (szerk.): „*Mária megsegített*“ *Fogadalmi tárgyak Máriaradnán I.* [„Maria hat geholfen“ Votivgegenstände in Maria-Radna I.] Szeged, 52–68, 186–202.
- Péter – Vass 2002 – Péter, Zs. – Vass, E. Emlékezés és emlékezet. A radnai fogadalmi képgaléria kvantitatív elemzése. [Erinnerung und Gedächtnis. Quantitative Analyse der Votivbild-Galerie von Radna.] // Barna, G. (szerk.): „*Mária megsegített*“ *Fogadalmi tárgyak Máriaradnán I.* [„Maria hat geholfen“ Votivgegenstände in Maria-Radna I.] Szeged, 26–51, 60–185.
- Rettenbeck 1954 – Rettenbeck, L. *Heilige Gestalten im Votivebild. Sonderdruck aus Kultur und Volk. Beiträge zur Volkskunde aus Österreich, Bayern und der Schweiz.* Wien.
- Riese 2001 – Rieser, H.-H. *Das rumänische Banat – eine multikulturelle Region im Umbruch. Geographische Transformationsforschungen am Beispiel der jüngeren Kulturlandschaftsentwicklung in Südwestrumänien.* Stuttgart: Jan Thorbecke Verlag.
- Rónai 1993 – Rónai, A. *Közép-európai atlasz.* [Atlas von Mittel-Europa.] Budapest: Püski – Szent István Társulat.
- Roos 1981 – Roos, M. *Maria-Radna // Das Banat und die Banater Schwaben. Band 1.* München, 33–39.
- Roos 1998 – Roos, M. *Maria-Radna. Ein Wallfahrtsort im Südosten Europas. Band 1.* Regensburg: Schnell & Steiner.
- Szabó 1921 – Szabó, Gy. P. *Ferencrendiek a magyar történelemben. Adalékok a magyar ferencrendiek történetéhez.* [Die Franziskaner in der ungarischen Geschichte. Angaben zur Geschichte der Franziskaner in Ungarn.] Budapest.
- Varga 1992 – Varga, E. Á. Népszámlálások a jelenkori Erdély területén. Jegyzetek Erdély és a kapcsolt részek XX. századi nemzetiségi statisztikájának történetéhez. [Volkszählungen auf dem jetzigen Gebiet Siebenbürgens. Notizen zur Geschichte der Statistik der Nationalitäten von Siebenbürgen und Partium im 20. Jahrhundert.] // *Regio Könyvek* 10. (Regio Bücher) Budapest.
- Varga 1871 – Varga, J. A búcsújárások és magyar népünk I–III. [Wallfahrt und das ungarische Volk I–III.] // *Vasárnapi Újság* 342–344, 355–356, 367–368.
- Weber-Kellermann 1978 – Weber-Kellermann, I. (Hrsg.): *Zur Interethnik. Donauschwaben, Siebenbürger Sachsen und ihre Nachbarn.* Frankfurt.

KATALOG*

5. MR III/5

Beteg férfi Szent Antallal/Kranker Mann mit dem hl. Antonius von Padua
olajfestmény/Ölgemälde; 46x55
Nebéska Májca!

Idna nissécna dugadjája mi-j naškodla zdravtu, ama pu tajtu srednstujánj, kujétu smi-j iskali ud tébe u nášte mulitvi sam se pu mognal za da moža da si Karem žuvota i da sibriges vam familjata.

Zafalem za tojta pomuš i se uvervam i na olálja u tojta májčenska brigesnus. Stár. Bišnov, 1988. sept. 8.
Penkov Máci

*Gépelt szöveg. A képhez fényképet csatoltak.
/Maschinenschrift, mit beigelegtem Foto*

6. MR III/6

Szűzanya angyalok körében/Die Gottesmutter umgeben von Engeln
olajfestmény/Ölgemälde; 43x53
Nebéska Májce!

Katu smi krénali u špitale s naštu pulvina matavu dite i sám slába nadežde smi imali či za možat da mu pumonat, smi se molli i za tojta mopus. Ditetu se-j utarválu ud nakáza i nije sincata se rádvami na miji.

Zafálemi či si uslušela mášte mulitvi.

Stár. Bišnov, 1988. spet. 8.

Familjata na Bobojčev Raši

1960 k./um 1960

10. MR III/10

Tanító Jézus a bárkában/Jesus lehrt von Boot
olajnyomat/Öldruck; 34x75

Záfalem nu Majia Bejia Zu

Pumusta pumagai i Madaia

Vasibeui Miki i Mimi N:461.

1950 k./um 1950

39. MR III/39

Segítő Szűzanya/Mariahilf
színes ceruzarajz/Buntstiftzeichnung; 47x33
festő szignója/Signatur des Malers:

Sebastian

hátoldalon/an der Rückseite:

Sebasteonov Ioana "Anuska"
com. Bešenova-Veche No. 611

7-IX-1969

datálhatatlan/undatierbar

81. MR III/80

Sárkányölő Szent György/Der hl. Georg, der Srachentöter

színes fa intarzia/mehrfarbige Holzintarsia;
58x49

Ză zdrau i mir nă

famială Uyuu mil Star Bisnof

No. 863. 30.V.1971.

1970 k./um 1970

115. MR III/113

Szent Család galambokkal/Die Heilige Familie mit Tauben

színyomat/Farbdruck; 36x78

Ud familjata Karadzov Gjuka, Stár-Bišnov
broj 1083/b.

Za milin spomen, za zafalnus i na dálja pud ubránbata na Isusa i Májca

Božja puklunevami tazi svetica na 8

september 1975

Vö: III/8

1950 k./um 1950

151. MR III/149

A tékozló fiú

olajfestmény/Ölgemälde; 44x97, 60x112

Rasepanija sin

Gergulov Januš

Stár. Bišnov

Datálhatatlan/undatierbar

* Die laufende Nummer zeigen die Serienzahl des originalen Katalogs.

166. MR III/164.

Utolsó vacsora.

színnymat/Farbadruck; 39,5x81, 35x76,5
gépirással/Maschinenschrift:

Za zafálnus, za Bl. D. Maria hárizva taze
svetica Kalčov Jáni i Péri Stár Bísnov, 1970-
tag

Jelzet/Signatur: 10 cenaedo, vö: III/138

*Leonardo da Vinci nyomán/nach Leonardo
da Vinci*

1950 k./um 1950

167. MR III/165.

Szent Család galambokkal/Die Heilige
Familie mit Tauben

színnymat/Farbdruk; 40x83

gépirással/Msachinenschrift:

Ud mila i zafanust na svatata Familija
U moja cel život badeti-mi pud ubránba.
U tébe se nade vam guspudine nide me
napušte!

Marija Hailemas, 1976 Star-Bisna

Nyomtatva/gedruckt: 141 S Famiglia

Vö: III/31 és III/8

1950 k./um 1950

190. MR III/188.

Rózsafüzér Királynéja Szent Domokos és
Límai Szent Rózsa alakjával/Die Königin
des Rosenkranzes mit den Heiligen
Dominikus und Rosa von Lima

színnymat/Farbdruk; 55x95

kézírással/handgeschrieben:

Za zafálnus na Bl. D. Maria,
či me-j udkupla ud smračta
u 1-ga januára 1969-tag.

Harizva: Velcov Ána-Marijka

Stár Bišnov, 17 okt. 1971.

*Pompei kegykép, háttérben Nápoly látható a
Vezúvval/Das Gnadenbild von Pompei, mit*

Neapel und dem Vesuv im Hintergrund

1950 k./um 1950

211. MR III/209.

Cassiai Szent Rita/Die hl. Rita von Cassia
színnymat/Farbdruk; 30,5x24

*Kézzel, nyomtatott betűvel/handgeschrieben,
in Druckschrift:*

Tatar V D. Gheorghe

Dudeştii-Vechi

zafalem na Maica Dosia

gudina 1976. 8. IX.

1950 k./um 1950

217. MR III/215.

Mária Szeplőtelen Szive/Das unbefleckte
Herz Mariä

színnymat/Farbdruk; 30x22,8

*Kézírással/cédulán/handgeschrieben auf
einem Zettel:*

Zafálem na Bl. D. Maria

Stár Bísnoť

Pencov Maty

1978.

Kép alján szignó/unten die Signatur: 155 S
Cuore di Maria

1910 k./um 1910

230. MR III/228.

Utolsó vacsora/Das letzte Abendmahl

színnymat/Farbdruk; 38,5x45

Pukluvenami tozi milin spomen ud Setnata
Vičere

na Guspudina Isukrajta za zafalnust, za zdráv
i ubránka

na Familjata Kalapiš Gjuka ud Stár-Bišnov
na 8 september 1975.

(gépelve/Mschienschrift:.) No 998

(kézzel/handgeschrieben)

jelzet/Signatur: 88Cenacolo (Leonardo) ©

EDGMI Imprimé in Hale Printed in Italy

Leonardo da Vinci nyomán/nach Leonardo
da Vinci

1950 k./um 1950

247. MR III/245.

Páduai Szent Antal/Der hl. Antonius von
Padua

színnymat/Farbdruk; 38,5x80

O preblaženi Antone

Badi bránitelj na mene

Prejemej mujata fála

Ditu sarcitomi dáva

I jazika dit gá peja

Mola tébe i te puzva

Néka badi ime tujé

U tuga' tusinji mujé

Sveti Antone cernič na bulnavite muli za
nám.

Topciov Tereska 8 sektembera 1970.

Stare Bisnov

Vö./Vgl.: III/92

1950 k./um 1950

251. MR III/249.

A Radnai Szűzanya kegyképe/Das Gnadenbild der Gottesmutter von Radna fekete-fehér fénykép/Schwarzweißfoto; 50x38

kézírással/handgeschrieben:

Za zafálnust i za zdráv na
Sofrán Stujánka ud Star-Bišnov 1974.
1970 k./um 1970

264. MR III/261

Virágot szedő gyerekek őrangyallal/Blumen pflückende Kinder mit Schutzengel
Színnyomat/Farbdruck; 44x86
elől gépelt felirat/an der Vs. In Maschienenschrift:

Zafálnus

Zafalem na maja Angyel Stražanin
ci mej npazil u mojta taška boles
dit sam izmenala, idna tažka
uperacia, da bada i as vaz majte
due dica. Slatci Angyel Strazanin
mdatise badi branitely na našta
famija.

Ciccani Marijka

Star Bisnof 1972 letu 8 septembra
Hátoldalon kézzel írva/an der Rs.

handgeschrieben:

Zafalem Nă Majjcia Bozija ci mi bla
Upaneus Nă Mojto Uperatij Dnis 8
Detembero Praznika No Precistotu
Začeči No Blažna Divita Marija In 1972 1
Majjcio Bazija Branitelito Na sot svet
Mola ti se Badi Mu Upomus Unestă
kăsto ij Familia Păzimu ij Branimu
Ud sehökőj Fel Nakeze Boles ij
Nimăni Majjcio Marija Molătise Păzimu
Ud ste Noste Nokeze Nidi Badimu
u Pomus Usetnu Vreme Na Mine sôs moija
Drugar ij Na Noste Dita se Molă Majjcio
Badet Upomus sôs Toze Angiel Stražnin ij
No Naste Dita usnulta unouka ij u sekn
vreme Majjcio Na sat Ivet.
1930 k./um 1930

314. MR LH/308

Szeplőtelen Szűz Mária, jobbján Szent
Ágnessel, előtte fogadalmat tevő

asszonnyal/Maria Immaculata mit der hl.
Agnes, davor eine Frau, die ein Gelübde tut
olajfestmény/Ölgemälde; 114x83
kézírással/handgeschrieben:

Ajándékozta:

Gyéká és Veliká Sztankuv

1933. VIII/4én

1890 k./um 1890

316. MR LH/310

A Szűzanya segítsége közúti
autóbalesetnél/Der Beistand der
Gottesmutter bei einem Autounfall
olajfestmény/Ölgemälde; 61x81
kézírással/handgeschrieben:
Zafalem na sat mojnja Guspudin Bog
i na Majca Bojia za upaz vaniet ud toze
accident.

Petcov Gheorghe.

1979 Dudeštii Vechii Nr. 463.

430. MR II/423

Szent Család Názáretben/Die Heilige
Familie in Nazareth
Színnyomat/Farbdruck; 48x90
kézírással/handgeschrieben:

Daj s' mujete usni, Tébe, da te fala
Moja jazic zamanj Tébe, da pustura
Sam Tébe da zela, sam Tébe da ista
Tébe o boze moj u pomus, da te zva!
10. VI. 1973. Vasilcin Marisca
Dudeštii Vechi
Vö./vgl.: III/11
1940 k./um 1940

486. MR II/479

Őrangyal virágot szedő
gyerekekkel/Schutzengel mit Blumen
pflückenden Kindern
színnyomat/Farbdruck; 25x33
gépírással/in Maschienenschrift:
Za zafálnust na Isusa i négvata májca,
Blažena Divica
Maria, či sa pumognali na Bolgiu Alina i
Uzun Nikoli
u tejnite zlosréčni nioli. Bože, ubrani gji i na
dája!
Star-Bišnov, pa 30 august 1981.
Vö./vgl.: III/261
1930 k./um 1930

525. MR I/518

Páduai Szent Antal a Kisjézussal/Der hl. Antonius von Padua mit dem Jesuskind
olajfestmény/Ölgemeälde; 42x32
Jofaknit (?) Sv. Antoine
Badi i mã daliã
U pomus. Hecilena E.
Dudești-V
1973
1930 k./um 1930

560. MR I/553

Utolsó vacsora/Das Letzte Abendmahl
színnymat/Farbdruck; 23x30
kézírással/handgeschrieben:
De la
Bíbon Silvius
Pentru sănătatea
lui Eu [...] de 5 ani
2 VIII 975 Vinga
Leonardo da Vinci képe után/nach Leonardo da Vinci
1950 k./um 1950

573. MR I/565

Betlehemi Szent Család/Die Heilige Familie von Betlehem
színnymat/Farbdruck; 26x34
Ză falem ză Pomus Pirva P.
1972.
1940 k./um 1940

593. MR I/585

Zárt ajtón kopogtató Jézus/Jesus klopft an der geschlossenen Tür
színnymat/Farbdruck; 31x24,5
kézírással nagybetűvel/handgeschrieben in Druckschrift:
Za zdrav ija zafálnost
na Petkov Nikušor Stári Bešnov 1984
hátoldalon/an der Rs.:
Za zdrav na Miensor (?)
noli mjrato (?) baba
Marijka si lélema Nata
1982 Gandina
20. század első fele/erste Hälfte des 20. Jahrhundert

607. MR I/598

Mária megkoronázása/Die Krönung Mariä
színnymat/Farbdruck; 49x39

kézírással nyomtatott

betűvel/handgeschrieben in Druckschrift:
Za zdravi za
Hupov Peret 818
Winga
1950 k./um 1950

609. MR I/600

Órangyal veszélyben forgó
gyermekkel/Schutzengel mit Kindern in Gefahr
színnymat/Farbdruck; 48x38
kézírással/handgeschrieben:
Angyel strājaniu
dã gyi pāzi ud sātu zlo.
Voť y Kati Sebin.
Ulic man ud.
Spek omma. (?)
Vinga 8.IX. 1970.
1930 k./um 1930

923. MR I/907

Krisztus az Egyház hajójának
kormányosa/Christus Ruder des Schiffes der Kirche
56x41
hátoldalon kézírással/an der Rs.
handgeschrieben:
Primește doamne
- de la –
Bahaierat Pavel
Dudești Vechi
Jud. Timișoara
14. 991.
Pentru mulțumire
Că a ramas în viața
Dela accident
Pali
Sallman: Krisztus a kormányos (1930) képe
után/nach Sallmans Bild: Christus am Ruder (1930)

1062. MR I/1044

Páduai Szent Antal/Der hl. Antonius von Padua
színnymat/Farbdruck; 59x47
kézírással/handgeschrieben:
Oszter Ádám Vinga.
1950 k./um 1950

1115 MR I/1096

Utolsó vacsora/Das Letzte Abendmahl

színyomat/Farbdruck; 27x35

Mii de mulțumiri

Sf. Maria Radna

pt. ajutorul pe care

ne-ați dat fam. Rancov

din Vinga 8.ix. 1977.

Leonardo da Vinci után/nach Leonardo da Vinci

Jelzése/Signatur: © EDGMI Printed in Italy
Vö./vgl.: III/138

1219. MR K/21

Szenháromság/Die Heilige Dreifaltigkeit

színyomat/Farbdruck; 48x38

Za pogulema Slava Bozja

Pomén za zdravi na

Vacu Komilkov.

Vinga, 1938 Augustana 15.

1900 k./um 1900

1222. MR K/24

Szent Anna olvasni tanítja Máriát/Die hl.

Anna unterweist das Kind Maria im Lesen

színyomat/Farbdruck; 59x46

Toczi Kuna (?)

Jadonre Kacu (?)

Bogdanov za edravé na Marijka Csulyák

na Anka Bogdanov ud

Vinga 1928 u Juni na 13.

1880 k./um 1880

1323. MR R/92

Lourdes-i jelenés/Die Marienerscheinung in Lourdes

színyomat/Farbdruck; 37x28

Pu szedustujántu (?)

na Blaženata Divica Marija

brigosnusta na Guspudina

Boga ij upázla žuvata

na nástu manenu monče

Dáni u idna miscréča Sas

zafálnus Familjata Vasilčia

Stár Bisnov

1970 k./um 1970

1356. MR R/125

A medjugorjei Szűzanya/Maria von

Medugorje

színyomat/Farbdruck; 33x28

kézírással/handgeschrieben:

Köszönjük nektek,

Szent Antal és Mária,

hogy meghallgattátok

kérésünket.

Szilágyi család.

Vinga. 1995. 09. 17.

1990 k./um 1990

1432. MR R/401

Jézus mennybemenetele

60x48

Tazi Kuna i za zdroc

na Anki Medeljov ud

Vinga u Gudinocla

1639. MR R/406

Mária Szeplőtelen Szíve/Das Unbefleckte

Herz Mariä

színyomat/Farbdruck; 69x58

Za Tomus Bozsjana

Lerner Jozsef ut Vinga

1917. szeptembera

datálhatatlan/undatierbar

1655. MR R/422

Segítő Szűzanya-változat/Mariahilf, Variante

színyomat/Farbdruck; 46x36

kézírással/handgeschrieben:

Na precriatata Divicza Maria

za pogulema Szlava bozsja

za zdravi na

Bálindov Franczi

Vinga 1928 u juni na 13

1910 k./um 1910

1720. R/486

Segítő Szűzanya / Mariahilf

színyomat feket üvegkerettel/Farbdruck mit

schwarzem Rahmen; 85x72

kézírással/handgeschrieben

Áldozott

Vekov Mark

Vinga

1910. 09. 08.

1973. 09. 07.

1880 k./um 1880

MESLAS, THE FOUNDER OF MESSEMBRIA,
ON A COIN FROM THE V CENTURY BC

Ivan Karayotov

(Иван Карайотов, Шуменски университет „Епископ Константин Преславски“,
България, 9712 Шумен, ул. „Университетска“ 115)

The accounts of the ancients telling that Messambria on the Black Sea was founded by the legendary Thracian Melsas, who gave the name of the city, has never arisen doubts neither in the Bulgarian nor in the foreign historiography up to now. All general writings on this relatively late colony of Megara, Byzantium and Chalcedon consider the combination of the *Melsas* part (*Melnas* in the earlier publications) with the Thracian word for city *-bria* (βρία). Thus, the publications of the Polish scholar Nawotka sound rather peculiar. He does not agree with this generally accepted thesis and claims that the legend of the founding of the city by the Thracian Melsas arose much later and hardly comprises any rational grain that would explain the name of the city as it was impossible for the combination *Mel-sambria* (Μελσαμβρία) to pass imitatively into *Messambria* (Μεσσαμβρία).¹

Prof. Velkov considered in detail the spelling of the name of the city in the various written sources.² Gerassimov drew attention to the changes in the legends on the coins.³ These were commented in some of my earlier publications,⁴ where attention is drawn on the existence of Messambrian reverses representing a wheel surrounded by rays; the legend is missing and there are swastikas in-between the spokes (Fig. 1). Two obols of the “Helmet, facing – wheel” Type appeared recently, and not only there was no legend but the swastikas were missing, as well (Fig. 2). It is also remarkable that we found the legend *MEΣ* and a swastika in the fourth sector of the wheel among the coins of the V Century BC of the “Athena – *META* in four squares” Type, along with the legend *META*. In other words, the legends *META* and *MEΣA* [swastika] (later *MEΣA*) are seen almost synchronously during the early period. In the IV, III and the first two decades of the II Centuries BC we read coin legends *META* and *METAM/BPIANΩN*, while in the second quarter of the II Century BC *Σ* appeared again instead of *T* in the legends.

When we talk about the legendary founder Melsas, we should pay attention not only on the legends but also on the circumstance concerning one obverse representation on a Messambrian bronze coin type, interpreted by Prof. Todor Gerassi-

¹ Nawotka 1994, 320–326; Nawotka 1997, 13–15.

² Velkov 1969, 27–28.

³ Gerassimov 1950, 27.

⁴ Karayotov 1994, 19.

mov as early as in 1950 as “head of Menas or Melsas”.⁵ These early issues of the IV Century BC bear the legend META with characteristically situated *M* at the lunar curve of the pelta. However, my doubts vanished after the emergence of one unique drachma without a legend. It is in the collection of a person who insists on staying anonymous. According to him, it comes from the *katoikia* of Messambria, situated close to the village of Kosharitsa, Nesebur Municipality.

The newly found coin could be described as follows:

1. Obverse: Helmet, facing, with notably protruding dots in the almond-like openings for the eyes.

Reverse: A wheel with four spokes. No legend. Head of a man is situated in one of the sectors. He is wearing a helmet with cheek-pieces and displays archaic features. An incised representation of swastika or *tetraskelia* that we know from drachmae is seen in the opposite sector.

Ag. 3.08g. Discovered at the Messambrian *katoikia* of “Kosharitsa” (Fig. 3). Private collection.

The eyes of a man wearing the helmet are clearly seen on all obverses, and it is perfectly natural to assume that it is not only an element of the protective armament of a warrior, but represents the founder of the city. This practice existed during the V Century BC in other cities as well, but the helmet is represented in profile. We will point out some examples: that of the Phocaeen colony Massalia [Marseille]⁶ and of Phocaea itself, which both issued coins representing the head of Phocus, the *oikist* or his helmet and a seal on it.⁷

However, these had been *oikist*-s that led the groups of the first colonists and, naturally, they had been Greeks from certain metropoleis, and not from the local ethnos. Basing my arguments on the quoted competent numismatists, and taking in account series of particular archaeological and historical facts about Messambria, I assume that the Thracian *oikist* Melsas was the man in the helmet on the early Messambrian obols and drachmae.

The cult of the local heroes and deities had not been alien to the Greeks as early as in the first Centuries of the colonization. Apollonius Rhodius wrote that the Argonauts, these par excellence literature heroes from the colonization epoch, always paid their respects to the *herôs*-es and “local deities”. According to Hanell, this quality had not been unfamiliar to the Megarians, as well, and they were the ancestors of the Messambrians. They performed libations for the deities of the local tribes even in Colchis: “σπένδει δὲ Ἰάσων κατὰ τὸ παλαιὸν ἔθος. Τὸ δὲ ἦν σπένδειν τοὺς εἰς ἀλλοδαπὴν ἀφικόμενος τοῖς ἐγγχωρίοις θεοῖς”.⁸

⁵ Gerassimov 1950, 26., Pl. IV, 2.

⁶ Furtwängler 2000, 177.

⁷ Bodenstedt 1973, 43.

⁸ Hanell 1934, 161; Apoll. Rhod. II, 1274.

The facing helmeted *oikist* on the early issues of Messambria may be solely established in the ancient tradition and Melsas. A counter question should give the first answer to the argument that he is evidenced in the works of the late authors only. Was there indeed any other written evidence about Mesembria, except in Herodotus, which date from the V–III Centuries BC? The thread of Ariadne that is the sole means for us to pass through the labyrinth of the Centuries gone by and to reach the spiritual, cultural strata of the pre-Greek Messambria, also came to us though the late authors Strabo (Strab. 7, 6, 1) and Nicholas of Damascus, whose information came from Stephanus Byzantius (FrGrH Jacoby 2A, 346; 2C, 224). According to Prof. Venedikov, the Hallstatt archaeological strata in some areas on the Nesebur Peninsula get to thickness of 2m. In his opinion, the final phase of the Thracian layers date from the IV Century BC.⁹

Several ends in the shape of snakeheads in spiral bronze bracelets that were found recently in the Messambrian *katoikies* at the villages of Kosharitsa and Orizare near Nesebur, gave us the opportunity to compare the decorative elements with those of the Hallstatt ceramics of the pre-Greek strata. We found joined triangles filled with notches on these bronze “snakes”, which were a common decorative element on ceramics, as well. However, it is more important that we found an ornament consisting of concentric circles (Fig. 4) on two of the “snakes”, while other two were decorated with incised wheels of four spokes, surrounded by rays (Fig. 5). Are not these archaeological proofs to suggest exactly a cult relationship between the colonists and the local Thracians? They had probably an equally powerfully expressed cult of the sun and, eventually, in a later stage of the establishment of the Greek *politeia* Messambria – of Apollo respectively. More, does not it imply a political interaction that resulted in the inculcation of the Thracian legend about the founder Melsas into the mind of the newcomers from Byzantium and Chalcedon.

Heroization was meant in two of the Messambrian relief slabs. We find the datives *Ηρωσι* and *Ηρωι*, respectively, both in the already quoted inscription together with the name of Dioscuridas, and in Relief Slab No.2. However, they are accompanied by the already mentioned qualification “rescuer of the city” – “*Ηρωι Σωσιπόλει*”.¹⁰ The inscription on the upper frame of Relief Slab No.1 is completely destroyed but it is quite possible that it had been connected with the traditional for Messambria ritual of heroization. According to Prof. Mihailov and to both the dating and legends on the tetradrachms of Messambria, these three inscriptions date from the beginning (Dioscuridas), the middle (Oinias) and the last quarter of the II Century BC (Relief Slab No.2).¹¹ This concentration of the epigraphic material concerning heroizations in the II Century BC may also contribute

⁹ Venedikov 1980, 22.

¹⁰ Mihailov 1997, 5103.

¹¹ Karayotov 1994, т. II. 36, 38, 39, 74, 78.

to the considerations of Dr. Nawotka. However, I prefer to go back to the early V Century BC, when the basic principles of the Messambrian constitution started to take shape. Its literary text would hardly be ever found, but we will look for a possibility to clarify some of its obscure features based both on the thematic of the coin types and on epigraphic data, instead of leaving aside the interdisciplinary approach to the problem of the Thracian founder of Messambria – Melsas – like Dr. Nawotka did after a consideration on one rule of the Dorian phonetics.

The lapidary verse-like text is of considerable importance. It is a tombstone epigram of Julia, a priestess of Hecate and daughter of Neikios, and dates from the II Century AD. The fourth line reads:

“Μεσεμβρία δέ μν πατρὶς ἀπὸ Μέλσα και βρία”

Although the inscription is late, we should pay attention to the genitive Μέλσα that was probably a relict, as we find a genitive “ἀπὸ Μέλσου” in Stephanus Byzantius (FrGrH Jacoby 2A, 346; 2C, 224), who handed over information taken from Nicholas of Damascus that wrote in the period between 20 – 12 BC. More, we found a legend *ΜΕΛΣΑ* on a bronze coin type with a bucranium on the obverse and a fish on the reverse (Fig. 6), where is situated the legend,¹² while Dr. Nawotka was seeking a similar name as far as in the distant Spain.

The Thracian gloss *Μελσας* make us search for other names ending in *-ας*. I will give the following examples: *Σαδαλας* [gen. *-α* in the III Century BC; *-αν* in the I Century BC], *Μηδιστας*,¹³ *Βορεβιστας*,¹⁴ *Ροιμηθαλκας*. At that, the case ending for genitive of the name Sadala changed in course of the Centuries. If it was *-α* in the Messambrian text of the IV–III Century BC,¹⁵ it became *-ον* in the one from Odessos that dates from the I Century BC.¹⁶

The quoted line from the epigram of Julia, represented as Hecate on her tombstone – “Μεσεμβρία δέ μν πατρὶς ἀπὸ Μέλσα και βρία” – seems to have influenced the editor to read *Μελσα* in the disputable part of the codices, instead of *Μελνα* that was read earlier in Strabo.¹⁷ Recently, Dr. Bojadziev, the linguist, devoted a special study on that verse, and he concluded that two Thracian words were quoted in the metric text in their Thracian phonetic aspect Μέλσα και βρία standing next to the ancient Greek toponym *Μεσεμβρια*. This gave him the opportunity to perform relevant phonetic comparisons between the language of the Thracians and the Greek-speaking Messambrians.¹⁸ These probably reflected the comp-

¹² Topalov 1998, 36.

¹³ Mihailov 1970, 43, 307.

¹⁴ Mihailov 1970, 13, 323.

¹⁵ Mihailov 1970, 307.

¹⁶ Mihailov 1970, 43.

¹⁷ Strab. 7, 6, 1; Mihailov 1970, 345. (commentarium)

¹⁸ Bojadziev 1986, 184.

lex lingual problems of the so-called μιξ-έλληνες, which influenced changes in the Dorian dialect that deserve special studies as “La langue des inscription grecques en Bulgarie”.¹⁹ There, the world-known epigraph also broaches the phonetic changes in the toponym *Μεσσαμβρία* to illustrate the $\mu\beta < \nu\beta$ transition,²⁰ while the transformation of the $-\lambda\sigma- > -\sigma\sigma-$ is interpreted in the respective commentary of the tombstone epigram of Julia. Although this phonetic change cannot be explained through the phonetics of the Dorian dialect, Prof. Mihailov, the exclusive connoisseur of the ancient Greek, had no doubts about the existence of a Thracian *oikist* named Melsas.²¹ On the other hand, Prof. Georgiev thought that the $-\lambda\sigma-$ combination is “atypical” in Greek.²² Prof. Mihailov answered back by giving the example with the Greek word *αλσος* – sacred wood.²³

The combination *Μελσα* and *βρία* must have formed in an earlier epoch. It should have existed as early as at the time when the colonists from Byzantium and Chalcedon arrived on the Nesebur Peninsula. It must have formed in accordance with the hardly discernible rules of the Thracian phonetics. Unfortunately, we have just hints on both its sound and spelling in ancient Greek only. The phonetic analysis of the *Μελσ > Μεσσα > Μεσα* transition of Dr. Nawotka must be correct in the light of the historical grammar of the ancient Greek.²⁴ However, its phonetic tools are hardly effective in the analysis of the combination of two Thracian glosses that had happened before the Greek presence in Messambria. The Greek historic phonetics is also helpless in the analysis of *Μελσα[?]βρία* at the moment of the perceiving of this lingual hybrid, because it came from a language that was alien to the Greek. We have now the result only without knowing how it was achieved. The dynamics of the interaction between the Thracian and the Greek had been always obscure due to the lack of enough written documentation concerning the language of the Thracians.

It is perfectly clear for me, as I already pointed out, that the founder of the city Melas is represented on the first coin issues of Messambria. His image also appears during the second half of the IV Century BC on the bronze type: *Melsa-META* in pelta. A comparison between the linguistic and the numismatic data allows us to construct the following chronological system of the visible changes in the name of Messambria that occurred during the four Centuries of its autonomous coinage.

First phase: (475–450 BC) Silver obols and a unique for the time being drachma without legend (**Fig 2 and 3**). The earliest issue has diagonally situated squares incuse on the obverse. The small silver nominal with a wheel comes next.

¹⁹ Mihailov 1943.

²⁰ Mihailov 1943, 72.

²¹ Mihailov 1970, 345.

²² Georgiev 1967, 6.

²³ Mihailov 1970, 345. (comm.)

²⁴ Nawotka 1994, 325.

However, four swastikas (tetra-skelia) appear in-between the spokes of the wheel on one emission of obols (Fig. 1). We have an image of the *oikist* Melsas combined with a swastika in the opposite sector on the drachma. It is obvious that this miniature image bears the semantics of the name of the city, which will appear on the later issues. This and the helmet with “eyes” on the obverse should represent an ideogram stage that preceded letter writing on the Messambrian coins.

Second phase: (450–375 BC) A silver emission “Athena – *META* in four squares” that appears in parallel with the “Helmet, facing – wheel” Type. A legend *MEΣ* [swastika] appears among the reverses of the “helmet, facing” Type. Distinguished linguists interpret *T* as a graphic expression of the double sigma – *ΣΣ*. According to Prof. Dechev, the letter *T* overlaps the Phoenician “Ssade”.²⁵ *T* signifies also a double sigma in the legend *MAT* on the coins of the Phoenician colony Massalia of the V Century BC.²⁶ The swastika was a heritage from the preceding drachma type, but the possibility that it compensated the second *Σ* in the *ethnikon* should not be excluded as it is tautological, and a maximal shortness should have been sought in the four sectors of the wheel. However, in Massalia the legend took its natural form *MAΣΣ*, which is seen in some epigraphic monuments from Messambria, too.²⁷ The synchronous existence of both *META* and *MEΣ* reflects probably the moment of adaptation of the Thracian gloss *Me[λ?]σα[?]βρια* to the phonetics of the Dorian dialect. It is clear that it led to a collision between the Thracian articulation and the phonetics of the Dorians. The dual spelling of namely that element of the toponym, which had inherited the gloss *Μελσα*, may be accepted as a proof of that phonetic collision between the local language and that of the colonists. The legend *MEΣA* appears sporadically on a unique for the time being diobol from a time as early as the first half of the IV Century BC.

Third phase: (375–175 BC) The bronze coins of that period bear traditional legend *META*, and the more detailed legend *METAM/BPIANΩN* appeared between the years of 275 and 250 BC. The helmet on the diobols and the bronze coins does not have the incised eyes of Melsas anymore. The “Melsa-META in pelta” Type appeared sometime around 350 BC, and this is an indirect proof of the persistence of the cult of the heroized *oikist*. The “Helmet in profile – Celtic shield” Type appeared in the period between 250 and 200 BC. The helmet in profile on the tetradrachms and the staters was already only a symbol and a coat-of-arms of Messambria, but this does not abolish its genesis, irrevocably connected with the founder Melsas.

Fourth phase: (175–25 BC) *Σ* appeared once more in the legends. *META* turned into *MEΣA*, and *METAM/BPIANΩN* into *MEΣAM/BPIANΩN*. I accept that

²⁵ Dechev 1954, 387.

²⁶ Furtwängler 1993, 435.

²⁷ Mihailov 1970, 307.

this change took place in the years between 175 and 150 BC. During the II Century BC, the relief slabs of the *strategoï* prove that both the heroization and deification of the *herôs-es* had been a lasting practice in Messambria. The placing of the helmet on a pedestal and the representing of the *oikist* in an *aedicule* on the Relief Slab No.1, suggest a strong traditionalism in the *oikist* cult. This is a clear evidence that it is absolutely possible for the legend of Melsas to live on to the time of Strabo and Nicholas of Damascus.

Fifth phase: (AD 25–50) The legend *MEΣHMBPIA*, which is read on the coins of the types of “Demeter – Apollo”²⁸ and “Demeter – MEΣHMBPIANΩN caduceus”,²⁹ appeared for the first time on those coins along with the already recognized as a new tradition *MEΣAM/BPIANΩN*. These legend forms should have also been a reflectance of the language that was spoken in the city during the last quarter of the I Century BC, i.e. in the time when, according to Dr. Nawotka, the legend Melsas was written down.³⁰ If he is right, and Strabo and Nicholas of Damascus wrote down a newly born legend, how are we to explain the elementary sounding name of an official numismatic “document”, as well as the sudden homonymy with the noun *μεσημβρία* (middle of the day, noon)?

Sixth phase: (AD 117–249) Despite of the evidenced by the *MEΣHMBPIA* change in the pronunciation during the epoch of the Roman rule in Thrace, the old *MECAM/BPIANΩN* returned again in the period between AD 25–50, and the only difference was the transition towards the lunar sigma that appeared as early as the first issues of Hadrian in the period AD 120–125.³¹

Both numismatic and linguistic data presented here lead to the unambiguous conclusion that the later authors of the end of the I Century BC, like Homer, wrote down a really old legend about the founding of Messambria by the Thracian Melsas. Its local, Thracian character had been reflected as early as in the first silver issues of the city.

LITERATURE

- Bodenstedt 1973 – Bodenstedt, F. Studien zur Elektronprägung von Phokaia und Mytilene // *Revue Suisse de Numismatique* 52, 17–56.
 Bojadziev 1986 – Bojadziev, D. Un cas de contact entre la langue thrace et la langue grecque // *Thracia Pontica III*. Troisième symposium international, Sozopol, 6–12 octobre 1985. Sofia, 182–185.

²⁸ Karayotov 1995–1997, 43, Fig. 4, 11 a, b

²⁹ Karayotov 2000, 78, Fig. 2

³⁰ Nawotka 1994, 323.

³¹ Karayotov 2000.

- Detchev 1954 – Дечев, Д. Античното име на Несебър. [Le nom antique de Mesembria.] // *Известия на института за българска история* 5 (ИИБИ) [Bulletin de l'Institut de l'histoire de la Bulgarie], 367–375.
- Detchev 1976 – Detchev, D. *Die thrakischen Sprachreste*. Wien.
- Furtwängler 2000 – Furtwängler, A. Massalia in 5. Jh. v. Chr.: Tradition und Neuorientierung. Ein Überblick über die statischen Emissionen im Lichte neuer Funde // *Etude offertes a Jean Schaub*. Bliedrug Reinheim (BLES A I), 438–448.
- Hanell 1934 – Hanell, K. *Megarische Studien*. Lund.
- Gerassimov 1950 – Gerassimov, T. Monnaies autonomes inédites de Mesembria sur la Mer Noire // *ИИМБс I* [Bulletin du Musée national de Bourgas], 23–33.
- Karayotov 1994 – Karayotov, I. The Coinage of Messambria // *Vol. I. Silver and gold coins of Messambria*. Sozopol: Center of underwater Archaeology.
- Karayotov 1995–1997 – Karayotov, I. Le declin du monnayage autonome de Messambria Pontica // *Нумизматика и сфрагистика IV*, 42–53.
- Karayotov 2000 – Карайотов, И. Колониалните монети на Месамбрия // *Jubileus III*, 78–88. Сборник в памет на проф. Борис Геров.
- Mihailov 1943 – Mihailov, G. *La langue des inscriptions grecques en Bulgarie. Phonétique et morphologie*. Sofia.
- Mihailov 1970 – Mihailov, G. *Inscriptiones graecae in Bulgaria repertae I*. Sofia.
- Mihailov 1997 – Михайлов, Г. Гръцките надписи, намерени в България // *Inscriptiones graecae in Bulgaria repertae V*. Sofia.
- Nawotka 1994 – Nawotka, K. Melsas the Founder of Messambria // *Hermes, Zeitschrift für klassische Philologie*. Band 122, 320–326.
- Nawotka 1997 – Nawotka, K. *The western Pontic Cities. History and political Organization*. Amsterdam: Rudolf M. Hakkert Publisher.
- Topalov 1998 – Топалов, С. Нумизматични сведения за отбелязвания само в Плиний античен град Меса (Messa) // *Анали (Annali)* 1–4, 36–49.
- Velkov 1969 – Velkov, V. Messambria – Mesembria – Nessebre // *Nessebre I*. Sofia, 9–28.
- Venedikov 1980 – Venedikov, I. La Messambria thrace // *Nessebre II*. Sofia, 7–22.

ILLUSTRATION

- Fig. 1. 01 Type of obol “Helmet, facing – wheel” with four swastikas.
- Fig. 2. 02 Type of obol “Helmet, facing – wheel” without legend.
- Fig. 3. 03 A and R.Drachma “Helmet, facing – wheel” with head of Melsas and swastika between the spokes of the wheel.
- Fig. 4. 04 Bronze snake-like bracelet, decorated with imprinted wheels.
- Fig. 5. 05 Bronze snake-like bracelet, decorated with wheels of four spokes, surrounded by rays
- Fig. 6. 06 Bronze coin of the type “Bucranium – *ΜΕΛΕΑ* fish”.



Fig. 2.A



Fig. 1.

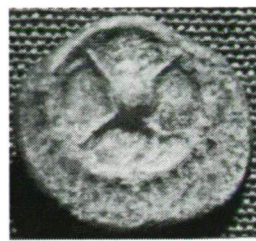


Fig. 2.R



Fig. 3.A



Fig. 3.R

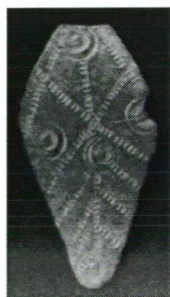


Fig. 4.

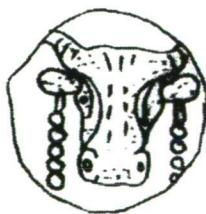


Fig. 6.

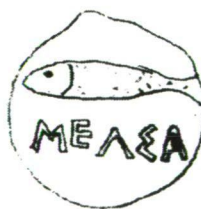


Fig. 5.

THE LIGHTING AS AN ELEMENT OF THE MODE OF LIVING IN MEDIEVAL PLISKA

Konstantin Konstantinov

(Константин Константинов, Шуменски университет „Епископ Константин Преславски“, България, 9712 Шумен, ул. „Университетска“ 115)

A basic problem in the daily round of the inhabitants of Pliska that seeks for an answer is the one concerning the lighting. The archaeological studies, undertaken on the territory of the first Bulgarian capital, show that the upper-mentioned problem was solved with three types of sources: natural light that comes into the house through the gate, and through the windows in the overground houses; the light from the fireplace; lighting fixtures (illuminants) different in shape and material – candlesticks, clay lamps etc.

Admittedly, the most preferred and the most easily accessible source of light for the ancient people, and for the inhabitants of Pliska in particular, was daylight. It does not require additional efforts and it provides comparatively good lighting. However, daylight has its shortcomings. It could be in use only for overgrounded houses, while daylight entering into underground houses of the ordinary population is almost impossible. Besides, it did not solve the problem with lighting during the night when the population had to look for other source of light. A trouble along these lines is found to be the fact that the residents of Pliska shut up their doors in winter, thus they had their premises, shrouded in impenetrable darkness. These difficulties imposed the using of a second source of light – the fireplace. Due to its abovementioned qualities it was the center of the living-spaces in Pliska. All members of a family used to sit around the fireplace in time for rest or when they did their home work.¹ The fire in the fireplace was not also a widely applicable source of light, because it could not be moved and it had permanently fixed place in the interior of every home. This is a significant problem that affects most the buildings with many parts in the first Bulgarian capital in which the location of the fireplace in one of the premises could not provide light in the entire house. That was probably the reason for lighting kindling wood (pitched wood stick from pine or fir-tree), which was placed high on the walls in the house.² The presence of that source of light in the homes of Pliska residents is proved also by some historical materials, which noted the existence of “wax torches”.³

¹ Georgieva-Stoykova 1956, 27.

² Vakarelsky 1977, 266.

³ Responsa 109–110.

The archaeological studies reveal that the population of Pliska knew and used other sources of light, as well – lamps, candlesticks etc. They were inalterable element of the interior of the living premises, especially in the period after the middle X Century. Presumably, these are the different “candelabrum”,⁴ mentioned in chapter 55 from “The answers of Pope Nicolay I to the request of the Bulgarians”, which serve as proofs for the comparatively high level of culture of life that the local population possessed.

Lamps

The clay lamps were comparatively widely applied as a source of light in Pliska. It has been discovered some similar specimens, which could be differentiated into two basic types. The small lamp with a flat handle, stuck to its body, excavated from the area of the Throne-room, could be referred to the first type (*pattern 4*).⁵ It can be depicted as a low, handmade bowl of light-red clay, which was filled with animal fat or tallow. The fat fed the dipped bottom end of the hemp wick, the kindling of which provided the population of Pliska with light, necessary for their daily round activities. Lamps with similar externals were to be found in other Early Medieval town centers in Bulgaria.⁶ There are close analogies on the territory of Romania, too.⁷

The lamp, found out in the Civil Building, northeastern from the Citadel, has similar structure (*pattern 3*).⁸ It refers to the second type of illuminants in Pliska. It is important to mention that its round bowl with furrow is clamped above hollow stem, which was probably used when the lit lamp had to be moved. It was made on a treadle potter's wheel, which is the reason for dating it back after the middle X Century. These types of lamps have analogies in the archaeological materials from villages on the territory of the ex-USSR,⁹ which suppose their comparatively wide spreading area. The archaeological studies show that similar clay lamps were used also by the population of Veliki Preslav. The specimens, that were discovered there, are distinguished for their comparatively high exactness of workmanship which turns them into paragons of such manufacture.¹⁰ However, it is worth noting that the changes affect to the greatest extent the externals of these illuminants, while their functional character was preserved.

⁴ Responsa 101.

⁵ Doncheva-Petkova – Stoyanova – Goryanova 1999, 51, pl. XIII, pattern 146.

⁶ Changova 1992, 115. obr. 109; Doncheva-Petkova 1999, 75, pl. XXVI, pattern 174.

⁷ Comşa 1967, 188, fig. 119; Diaconu – Baraschi 1974, 388, fig. 1.

⁸ Stanchev 1955, 198, pattern 16s.

⁹ Mongayt 1955, 130, pattern 93.

¹⁰ Mihaylova 1982, 6; Aladjov 1996, 79–80., pattern 2; Goryanova 1992, 194–198.

Two one-wicked lamps, found out during excavations near the Southern gate in Pliska, remain out of the chronological borders of the present research.¹¹ They were totally preserved and in accordance with the analogies they referred to the period of the late antiquity. On that ground, it is thought that they have fallen among the archaeological materials, as they did not have any points of contact with the mode of life of Pliska population during VIII–XI C.¹²

The clay lamps, discovered at the time of studying the first Bulgarian capital, are insufficient to highlight to full extent the question about their role in the daily round of the local capital population. The characteristics of the cultural layers, where the lamps were found out, do not enable them to be associated with the mode of life of a certain stratum. The facts that these lamps are dated back to the late X Century and the beginning of the XI Century, and they have simpler pattern, are the grounds for presuming that they were worked out by the late nomads, who inhabited the Pliska field during that period.

That dating raises a number of questions, relevant to the lighting up of the houses in Pliska in the early period of the existence of the capital. The lack of illuminants, typical of the Antiquity, in the earlier cultural layers in Pliska presumes an interruption of the built-up traditions in this respect. It could be assumed that wood lamps with animal fat were used for illuminating as a consequence of the common tendency of popular using of timber in the construction and architecture of the first Bulgarian capital. Due to the lack of solidity of this material, no evidence to sustain as assertion of this hypothesis could be produced.

Candlesticks

Besides lamps with animal fat, the population of Pliska used clay candlesticks for lighting up their homes and farm buildings. Such objects from the daily round of the population have been partially preserved which hamper the setting of their shape and social origin. The clay candlestick, found out in the living premises in the southeastern part of the Inner town, is the only one that is completely preserved.¹³ It is handmade of brick red clay with sandy dashes. It is noticed marks of smoothing on the candlestick's surface. It is shaped as a tall bowl, put upon a smaller and lower stem. It could clearly be seen a tiny hole in the bottom of the utensil, which has an unknown function so far. The other candlestick, discovered in the area of the capital, has a similar shape.¹⁴ Some single fragments from it, have been preserved, which testify to an object from the daily round of people, with similar construction, but of vaster size. This type of illuminants in Pliska has analo-

¹¹ Milchev 1985, 34, pattern 34.

¹² Georgiev 1985, 224 (review), Georgiev 1986, 49.

¹³ Doncheva-Petkova 1993, 259, pattern 19.

¹⁴ Doncheva-Petkova 1993, 259.

gies in two specimens of candlesticks from Dinogetia – Garvan,¹⁵ which proves the comparatively wide spreading area.

It is worth paying attention to a five-faced candlestick, found out also in the southern sector of the Western fortified wall.¹⁶ It is made of brick red sandy clay. Its height of 0,13 m has been retained, while its shape could not be defined certainly because of its mouth, bottom and handle having been broken off.

The archaeological researches of the first Bulgarian capital have rarely come upon traces of illuminants, made of metal. It has been found out only one fragment of an iron four-legged stand of a candlestick so far. It consists probably of two identical Π-shaped parts, cross-shaped fixed.¹⁷ The find represents the one half of the stand and it is a flat leg, cut at right angles. It measures 0.002 m of thickness and 0.075 m of height. The two flat sides of the fragment from the candlestick were decorated with engraved ornaments of “a bird eye”, placed within small rectangular grounds. This decoration is typical of the period of the Early Medieval. Traces of a rivet opening can be noticed on the horizontal arm of the candlestick’s leg. This opening served for connecting the four parts of the candlestick. A cylindrical cup is fixed between them.¹⁸ Facts about candlesticks with similar construction are to be found out in the archaeological materials from a number of early medieval town centers on and out of the territory of Bulgaria.¹⁹ Such samples of candlesticks were depicted on several frescoes from the XIII Century,²⁰ which proves that they were mainly used by the population of the Second Bulgarian Kingdom. The fact that candlesticks made of metal were rarely discovered on the territory of Pliska, could be explained with the decline of life in this town center after the withdrawal of the governing class in Veliki Preslav in the end of the IX Century – the beginning of the X Century. The few utensils of this type followed probably their owners in their new homes. When Pliska was no longer a capital, the population of the town did not have the chance to touch such innovations, which used undoubtedly models from Byzantium.

All sources of light that have been examined had an important place in the mode of life of Pliska population during VIII–XI Centuries. Despite the differences in their appearance and construction that have been shown, all of them had one and the same function – to provide the light necessary for the normal human existence. The divergences are due to people’s striving for perfection, as well as to the gradually forming of the strata among the capital population.

¹⁵ Comşa 1967, 153, fig. 91_{1, 2}.

¹⁶ Doncheva-Petkova 1992, 140, pattern 38.

¹⁷ Dzhingov 1992, 118–119, pattern 22c.

¹⁸ Dzhingov 1992, 118.

¹⁹ Nikolova 1974, 231–234, pattern 50, 51, 52; Totev 1975, 51; Stoyanova 2003, 205–209, pattern 1, 2; Davidson 1952, 127, pl. 62₈₃₈.

²⁰ Grabar 1924, 82, pl. XXXVII.

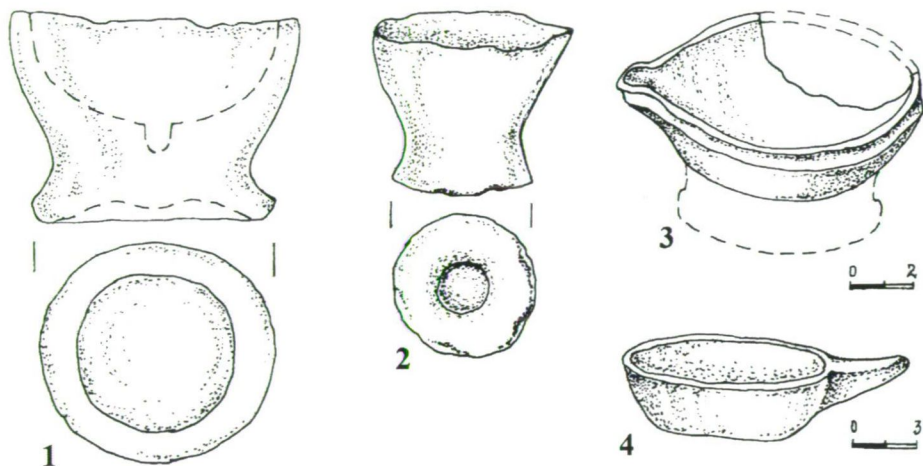
LITERATURE

- Aladjov 1996 – Aladjov, Zh. Illuminants from Veliki Preslav // *Archaeology* 2–3.
- Changova 1993 – Changova, Y. *Pernik. Vol. 3*. Sofia.
- Comşa 1967 – Comşa, M. Ceramică locală // *Dinogetia* I. Bucuresti.
- Davidson 1952 – Davidson, G. The minor objects // *Corinth* XII. New Jersey.
- Diaconu – Baraschi 1974 – Diaconu, P. – Baraschi, S. Tipuri de oraite de la Păcuiul lui Soare // *Pontica* 7.
- Doncheva-Petkova 1992 – Doncheva-Petkova, L. Buildings in the southern sector of the Western fortified wall // *Pliska–Preslav. Vol. 5*. Shumen.
- Doncheva-Petkova 1993 – Doncheva-Petkova, L. Ceramic utensils from Pliska date of XI c. // *Preslav. Vol. 4*. Sofia.
- Doncheva-Petkova 1999 – Doncheva-Petkova, L. *Odarci. The settlement from the first Bulgarian kingdom. Vol. 1*. Sofia.
- Doncheva-Petkova – Stoyanova – Goryanova 1999 – Doncheva-Petkova, L. – Stoyanova, Hr. – Goryanova, S. Catalogue // *The first capital Pliska. 100 years of archaeological excavations*. Frankfurt am Main.
- Dzhingov 1992 – Dzhingov, G. Archaeological excavations in the Inner city of Pliska // *Pliska–Preslav. Vol. 5*. Shumen.
- Georgiev 1985 – Georgiev, P. The fortifications of the Pliska and Preslav // *Pliska–Preslav. Vol. 4*. Sofia.
- Georgiev 1986 – Georgiev, P. The fortifications of the Pliska and Preslav // *Archaeology* 2.
- Georgieva-Stoykova 1956 – Georgieva-Stoykova, St. *Fireplace in the Bulgarian mode of life*. Sofia.
- Goryanova 1992 – Goryanova, S. About one type of ceramic candlesticks from Veliki Preslav // *Contributions to the Bulgarian archaeology. Vol. I*. Sofia.
- Grabar 1924 – Grabar, A. *The Boyana church*. Sofia.
- Mihaylova 1982 – Mihaylova, T. Ceramic candlesticks from Veliki Preslav // *Pliska, Madara, Preslav*. Copy 13, December 1982.
- Milchev 1985 – Milchev, A. Excavations and studies of the Southern gate in Pliska (1963–1970) // *Pliska–Preslav. Vol. 4*. Sofia.
- Mongayt 1955 – Mongayt, A. L. The Old Razan // *Materials of the Institute of Archaeology USSR. Vol. 49*. Moskow.
- Nikolova 1974 – Nikolova, Y. The home mode of life and armaments in the palace of Carevets according to archaeological materials // *Carevgrad Tarnov. The palace of the Bulgarian tsars during the second Bulgarian kingdom. Vol. 2. Ceramic, necessities of life and armaments, ornaments and textiles*. Sofia.
- Responsa 1960 – Responsa N. I papae ad consulta Bulgarorum // *Latin sources about the Bulgarian history II*, Sofia.
- Stanchev 1955 – Stanchev, St. Excavations and newly-found materials in Pliska in 1948 year // *Proceedings of the Institute of Archaeology* XX.
- Stoyanova 2003 – Stoyanova, Hr. About a monument of the bronze metal plastic arts // *Traditions and continuity in Bulgaria and on the Balkan Peninsula during the Middle Ages*. Anniversary collection, dedicated to prof. Jordan Andreev. Veliko Tarnovo.

Totev 1975 – Totev, T. Fragments from bronze candlesticks from Preslav and Silistra // *Archaeology* 1.

Vakarelsky 1977 – Vakarelsky, Hr. *The ethnography of Bulgaria*. Sofia.

ILLUSTRATION



ETELKÖZ ET LA MÉSOPOTAMIE DE L'OCCIDENT

✍ Ferenc Makk

(Makk Ferenc, Szegedi Tudományegyetem, BTK, Történeti Segédtudomány Tanszék,
H-6722 Szeged, Egyetem u. 2.)

La localisation des pays ancestraux (qui étaient en fait d'anciens quartiers de la population) et leur chronologie figurent parmi les problèmes les plus débattus de la préhistoire du peuple hongrois. Dans mon étude, j'ai l'intention de m'occuper de la question de l'emplacement géographique d'Etelköz, le dernier quartier avant la conquête du bassin des Carpates. Je pourrai me passer de l'énumération et de la présentation détaillée des opinions (d'ailleurs très variées) des spécialistes d'antan puisqu'elles ont déjà été classifiées et présentées à fond dans plusieurs synthèses récentes.¹ Un colloque scientifique fut même organisé en 1983 au sujet d'Etelköz (et de Levédie, les deux étant liés) ; une version augmentée de ses thèses a vu le jour en 1985.² Une rapide lecture des études contenues dans ce volume peut convaincre qu'il ne s'agit pas du fait que les opinions des différents auteurs sont très divergeantes en ce qui concerne l'emplacement géographique d'Etelköz. La situation n'a guère changé depuis, et je trouve que la localisation d'Etelköz ne s'approche de sa solution ces derniers temps non plus. On en voit la preuve dans notre liste non-exhaustive contenant les avis des différents chercheurs hongrois (entre 1986 et 2000) au sujet de la position géographique d'Etelköz.

Ainsi Gábor Vékony plaça, en 1986, le quartier hongrois d'Etelköz entre la Volga et le Dniepr, Antal Bartha (1988) entre le Don et le Bas-Danube, István Fodor (1994) entre le Bas-Danube et le Dniepr, Dezső Juhász (1996) entre les deux branches supérieures du Dniestr (le Reut et le Dniestr même), András Róna-Tas (1997) entre le Danube et le Dniepr, Gyula Kristó (1998) entre le Danube et le Prut (ou le Dniestr et le Prut), Sándor Tóth (1998) entre le Bas-Danube et le Don, István Bóna (2000) entre le Bas-Danube et le Dniepr.³

Deux circonstances rendent fondamentalement difficile la localisation d'Etelköz ; d'une part on dispose de très peu de sources écrites et d'autre part les données de ces mêmes sources peuvent être interprétées de façon différente et sont souvent contradictoires.

¹ Kristó 1980, 116–118 ; Bartha 1988, 325–340 ; Juhász 1996, 176–178 ; Tóth 1998, 43–60.

² MNYTK. Ce volume contient entre autres les écrits de Gy. Györffy, L. Benkő, J. Harmatta, P. Király et L. Ligeti. Voir encore Vékony 1986, 41–53.

³ Vékony 1986, 50 ; Bartha 1988, 332 ; Fodor 1994, 109 ; Juhász 1996, 177 ; Róna-Tas 1997, 257 ; Kristó 1998, 156 ; Tóth 1998, 57 ; Bóna 2000, 16.

Pour localiser le quartier d'Etelköz, les chercheurs ont fait appel, jusqu'à présent, à deux sources écrites. La première se compose d'un ensemble de textes d'auteurs musulmans (la tradition de Djajhani), l'ouvrage de l'empereur byzantin Constantin VII Porphyrogénète (913–959), *De administrando imperio* (« Traité de l'administration », DAI) constituant la deuxième.⁴

Quant à l'habitat des Hongrois au tournant des années 870 et 880, la tradition de Djajhani écrit les propos suivants : « *Une de leurs frontières touche à la mer du Roum [la mer Noire] dans laquelle se jettent deux fleuves. Leurs habitants se trouvent entre les deux fleuves.* » Plus bas, on peut lire cette phrase : « *Des deux fleuves, l'un s'appelle Atil, l'autre Danube.* »⁵ Ainsi les Hongrois auraient résidé entre le Danube et l'Atil (Etil / Etel).

La question principale est de préciser le fleuve désigné par le nom « Atil ». D'après les chercheurs, il peut être question de la Volga, du Don et du Dniepr. Par conséquent, les différents spécialistes mentionnent un de ces trois fleuves comme la limite orientale de l'habitat hongrois d'Etelköz.⁶

Le DAI fait allusion à plusieurs reprises aux territoires habités par les Hongrois avant la conquête du bassin des Carpates. Parmi ces allusions, trois passages sont d'une importance primordiale. Les voici :

« *L'autre partie [des Hongrois] est allée habiter à l'ouest avec leur voïvode et leur prince Levédi, aux territoires nommés Atelküzü [Etelköz=Etelköz, MF] où habite actuellement le peuple des Petchenègues.* »⁷

« *La place des Petchenègues qui fut habitée par ces temps-là des Turcs [des Hongrois] est nommée d'après les fleuves qui s'y trouvent. Les fleuves sont les suivants : le premier est ce qu'on appelle Varuch [Dniepr, MF], le deuxième ce qu'on appelle Boug, le troisième ce qu'on appelle Trullos [Dniestr], le quatrième ce qu'on appelle Prut, le cinquième ce qu'on appelle Seret.* »⁸

« Le lieu où les Turcs avaient été, s'appelle Etel et Küzü, d'après les noms des fleuves qui le traversent, et est habité maintenant de Petchenègues. »⁹

Avant d'évoquer à ce propos les questions liées à la définition géographique de l'habitat des Hongrois, on doit enregistrer que la dénomination « Etelköz » ne figure que dans le DAI et est hors d'usage dans les autres sources. La localisation

⁴ Nous avons tiré la traduction hongroise des passages de la tradition de Djajhani dans l'œuvre d'A. Róna-Tas : Róna-Tas 1997, 228. Au sujet de l'ouvrage de l'empereur érudit, voir DAI. Cette édition nous servira de source aux citations des traductions du texte grec du DAI.

⁵ Sur la traduction, voir encore, HKÍF, 33 et 36–37

⁶ Voir par ex. Györffy 1985, 6 ; Vékony 1986, 48 ; Tóth 1998, 55 ; Ligeti 1985, 73 ; Róna-Tas 1997, 228.

⁷ DAI 171–173.

⁸ DAI 175.

⁹ DAI 177. Il est évident que l'expression « *Etel et Küzü* » est une version corrompue d'*Etelköz* (voir par ex. Juhász 1996, 173. note 3).

d'Etelköz fondée sur les citations de l'œuvre de l'empereur byzantin rencontre deux difficultés majeures.

1) Ces trois citations du DAI nous montrent déjà que Constantin a établi un lien entre l'habitat des Hongrois avant 895 et le quartier des Petchenègues aux alentours de 950 et essaie de définir l'un à partir de l'autre. Il procède d'ailleurs de la même manière à d'autres passages aussi.¹⁰ Ils est donc nécessaire de citer le passage du DAI dans lequel l'empereur définit avec une certaine précision les limites du pays des Petchenègues (*Patzinakia*) situé au nord de la mer Noire :

« *Le pays des Petchenègues s'étend à partir du cours inférieur du Danube, en face de Dristre [Silistre, MF] et leurs habitations poussent jusqu'à Sarkel, forteresse des Khazars [sur le Don].* »¹¹

Vu ceci, les chercheurs ont désigné les fleuves Danube et Don comme limites occidentale et orientale du pays des Petchenègues autour de 950.¹² A partir de ce fait, les spécialistes ont développé deux opinions sur l'emplacement d'Etelköz.

A) Ceux qui acceptent d'identifier l'« Atil » du texte musulman au Don, professent qu'Etelköz, habitat des Hongrois avant 895, englobait le territoire entre le Danube et le Don.¹³

B) Ceux qui identifient l'Atil de la tradition de Djajhani au Dniepr, sont d'avis que le hongrois « Etelköz » signifie la partie occidentale de l'ensemble du pays petchenègue (situé entre le Danube et le Don) qui se serait étendu entre le Bas-Danube et le Dniepr et dont les cinq fleuves sont précisés par le DAI comme étant le Dniepr, le Boug, le Dniestr, le Prut et le Seret.¹⁴

2) Le deuxième problème principal est lié à l'interprétation du mot Atel (Etil / Etel), composante de l'Atelküzü du DAI. En examinant cette question linguistique, la recherche a évoqué deux possibilités :

A) Le mot turke « Atel » est le nom autonome d'un fleuve (donc il désigne un fleuve précis) et désigne, conformément à la pratique de l'ancienne toponymie hongroise, un territoire entre rivières où le nom Atel (Etel) aurait marqué le plus petit de deux confluent, puisque le nom du cours d'eau d'ordre inférieur est capable de déterminer un territoire précis dans la régions d'une rivière plus importante. Selon cette conception, le nom d'Etelköz, d'origine ancienne, appartiendrait au groupe représenté par le Bodrogeköz, Csallóköz, Muraköz, Vágköz ou Temesköz.¹⁵ Par conséquent, les scientifiques ont cherché sur le territoire limité par le Danube et le Don, les rivières de moindre importance qui se jettent dans d'autres, plus significatives, et qui ont porté (ou auraient pu porter) le nom propre Atel (Etel).

¹⁰ Voir par ex. DAI 57, 167, 171 et 175.

¹¹ DAI 183.

¹² Voir par ex. Györffy 1971, 284 et 287 ; Róna-Tas 1997, 196–197.

¹³ Voir par ex. Györffy 1985, 6 ; Czeglédý 1985, 122 ; Bartha 1988, 332 ; Tóth 1998, 55–57.

¹⁴ Par ex. Róna-Tas 1997, 197 et 228.

¹⁵ Benkő 1985, 23–25 ; Juhász 1996, 176–177 ; Zimonyi 1994, 203–204.

Plusieurs variations ont été évoquées puisque le mot *Atel* a été considéré comme par exemple le nom des rivières Dniestr, Boug, Prut ou Reut.¹⁶

B) Selon une autre opinion, le mot *Atel* (*Etel*) a eu, en tant que nom commun d'origine turke, le sens « eau », « rivière », « cours d'eau », et ainsi le mot composé *Atelközü* (*Etelköz*) signifierait « entre rivières » ou « entre eaux ». L'ancienne toponymie hongroise a connu cette pratique aussi, comme le prouvent les analogies toponymiques anciennes : tout d'abord les quatre toponymes historiques « *Vizköz* » et les noms géographiques *Sárköz*, *Jóköz* (« entre rivières ») et *Tóköz*.¹⁷ Il se pose alors la question que ce nom géographique, de caractère assez général se relate concrètement à quelle région limitée par des rivières. Cette pratique toponymique a évidemment alimenté plusieurs versions de sa part. On a ainsi évoqué une région entre le Don et le Danube, le Dniepr et le Don, la Volga et le Don et la région limitée par les cinq rivières figurant dans le DAI, donc un territoire entre le Bas-Danube (le Seret) et le Dniepr.¹⁸

Árpád Berta a développé dans une de ses conférences une idée singulière, résultat d'un compromis (et confirmée depuis dans une lettre qu'il m'a adressée). Ainsi « le sens du mot *Ātel* pourrait être celui du nom commun 'rivière' ou d'un nom propre, tel le *Don* (?) ou, horrible dictu, la *Volga* (?), tandis que la deuxième composante (*köz*) signifierait 'source'. Ainsi *Atelközü* pourrait signifier 'source d'une rivière' ou 'source du *Don*' (ou d'autres rivières) ». ¹⁹ Je crois que pour l'instant, cette pensée intéressante ne nous approche guère la solution du problème.

Après avoir esquissé le tableau actuel (varié et confus) des différentes opinions, je voudrais attirer l'attention des spécialistes hongrois sur une nouvelle donnée (de source) que la littérature étrangère liait déjà étroitement au nom d'*Etelköz* et à son emplacement géographique. En dernier lieu, je développerai mon opinion sur cette nouvelle donnée et sur sa valeur.

La donnée en question se trouve dans le « *Taktikon d'Escorial* », appelé autrement « *Taktikon d'Oikonomidès* ». La source a été découverte par le byzantinologue grec N. A. Oikonomidès dans un manuscrit de la Bibliothèque de l'Escorial, en Espagne. Le *Taktikon* de langue grecque de ce codex du XI^e siècle n'a pas de titre original. L'ouvrage même fut écrit entre 971 et 975. Oikonomidès parla du *Taktikon* pour la première fois en 1961 et publia en 1965 son étude (d'une importance fondamentale jusqu'à nos jours) sur cette œuvre.²⁰ Le texte du *Taktikon*, accompagné d'une traduction française, d'une introduction et de commentaires très

¹⁶ Voir à ce sujet Benkő 1985, 28–29 ; Juhász 1996, 177 ; Kristó 1998, 156.

¹⁷ Au sujet de ce phénomène linguistique, voir Benkő 1985, 9 et 23 ; Juhász 1996, 176 ; Zimonyi 1994, 203–204. Voir encore Kósa – Filep 1978, 128, 164, 188, 189, 194.

¹⁸ Györffy 1985, 5–6 ; Harmatta 1985, 45 ; Ligeti 1985, 70–71.

¹⁹ Cette référence à sa lettre datée du 26 octobre 2000 a été faite avec l'autorisation d'Á. Berta.

²⁰ Oikonomidès 1965, 57–79.

détaillés fut rendu public en 1972.²¹ L'édition critique, de valeur exemplaire, a donné un grand élan à l'étude de cette source byzantine, considérée par l'opinion scientifique internationale comme une véritable sensation.²² Malheureusement, les chercheurs hongrois n'ont pas encore pris connaissance de ce texte byzantin d'importance primordiale. En ce qui concerne l'analyse du Taktikon, l'opinion d'Oikonomidès y restait déterminante jusqu'à présent ;²³ pour cette raison je résumerai ses idées dans ce qui suit.

Le Taktikon présente une image authentique et fiable du nouveau système administratif de l'Empire, créé par les réformes mises en œuvre après les grandes conquêtes du X^e siècle vers l'ouest et l'est. L'essentiel de ce système est constitué de la nouvelle administration militaire de Byzance, à base de provinces.

Les unités (territoriales) de l'administration militaire peuvent appartenir à deux groupes. Le premier se compose de sept *duchés* et *katépanats* coiffés de *dux* et de *katépano*, les *stratégies* dirigées par des stratèges constituant le deuxième. Les sept duchés et katépanats sont le résultat d'une nouvelle organisation et se situent tous aux frontières de l'empire afin de renforcer la défense. Onze des stratégies se trouvent dans les provinces intérieures de l'empire ; cependant plus de soixante-dix s'étendent près des frontières, et chacune est de création récente. Les stratégies, en tant qu'unités subalternes, sont souvent subordonnées aux duchés et aux katépanats.

Du point de vue de notre sujet, il importe que l'appellation *Mésopotamie* figure deux fois sur la liste des duchés ou des katépanats (*dux* de Mésopotamie, *katépano* de Mésopotamie) et sur celle des stratégies aussi (*stratège* de Mésopotamie et *stratège* de Mésopotamie de l'Occident).²⁴

Les fonctions du dux et du katépano étant entièrement similaires, ces deux officiers ne pouvaient pas se trouver à l'intérieur d'une même province – on doit alors supposer l'existence de deux Mésopotamies. La première, le duché de Mésopotamie se trouvait au Moyen-Orient, et fut organisée par les Byzantins aux bords de l'Euphrate entre 899 et 901. L'autre était le katépanat de Mésopotamie, d'une existence indépendante de celle-ci ; sa localisation dépend de la situation des deux stratégies appelées Mésopotamie. Au cas où elles portaient le même nom, les stratégies, en tant que divisions administratives inférieures, furent subordonnées selon la pratique de l'époque aux duchés ou katépanats portant un nom identique. Ainsi la stratégie appelée Mésopotamie fit partie du duché de Mésopotamie,

²¹ Oikonomidès 1972, 255–277, 279–400.

²² De la riche littérature étrangère (avec de multiples références bibliographiques et la présentation des différentes opinions), voir Tăpkova-Zaimova 1973, 90–112 ; Oikonomidès 1974, 285–302 ; Tăpkova-Zaimova 1979, 113–118 ; Bozsilov 1979, 119–125, 185–196 ; Tăpkova-Zaimova 1993, 95–101 ; Vaszilevszki 1997, 100–105.

²³ Oikonomidès 1965 ; Oikonomidès 1972, 255–261, 354–363.

²⁴ Oikonomidès 1972, 263, 265, 269.

en Orient, tandis que la stratégie figurant sous le nom de Mésopotamie de l'Occident²⁵ appartient au katépanat de Mésopotamie.

La question consiste à savoir où se situait la stratégie de Mésopotamie de l'Occident. La katépanat de Mésopotamie se trouvait de toute évidence dans la même région.

Pour localiser la Mésopotamie de l'Occident, Oikonomidès a pris en compte les points et arguments suivants (créant par cela une analogie entre la Mésopotamie orientale et la Mésopotamie de l'Occident) :

1) Les sources contemporaines font très clairement distinction entre les provinces orientales ou occidentales de Byzance ; ainsi la Mésopotamie de l'Occident doit être placée dans la partie occidentale de l'empire.

2) La Mésopotamie de l'Occident était une nouvelle division administrative et se trouvait pour cette raison – comme les autres nouveaux commandements militaires – sur un territoire frontalier.

3) L'appellation « Mésopotamie » désigne un territoire situé entre rivières, dans l'ancien grec aussi que dans le grec byzantin. Ceci est prouvé d'une part par l'ancienne Mésopotamie, située au Moyen-Orient, entre le Tigre et Euphrate, et d'autre part par la stratégie de Mésopotamie, créée par les Byzantins entre 899 et 901 au nord de l'ancienne Mésopotamie, près de l'Euphrate, également entre deux rivières. Par conséquent, la Mésopotamie de l'Occident devait aussi être organisée sur un territoire entre rivières (ou entre deux rivières).

4) Tout comme la Mésopotamie orientale fut créée aux confins de l'empire byzantin, près d'un fleuve important et connu (l'Euphrate), la Mésopotamie de l'Occident devait aussi être organisée près d'un fleuve aussi connu et important – et, dans la partie occidentale de l'empire, ce ne pouvait être que le Danube.

5) La Mésopotamie orientale de Byzance fut créée en tant que duché et stratégie dans la proximité de l'ancienne Mésopotamie. (Cet élément est un facteur important de l'utilisation du même nom.) La Mésopotamie de l'Occident devait donc être organisée également dans une région voisine d'un territoire appelé antérieurement Mésopotamie, aux bords du Danube. S'appuyant sur le DAI, l'érudit grec situa ce territoire à *Etelköz* qui se serait étendu selon lui dans la région limitée par le Bas-Danube et le Dniepr (le pays des cinq rivières). Oikonomidès dit que l'appellation hongroise *Atelközü-Etelköz* est l'équivalent exact du grec Mésopotamie ; son sens serait ainsi : *Folyóköz* ou territoire entre rivières. L'appellation *Etelköz* était bien connue à Byzance non seulement autour de 950, mais même en 971, lorsqu'on a organisé, après la chute de la Bulgarie, la Mésopotamie de l'Occident sur une partie des territoires bulgares du nord-est.²⁶

²⁵ Oikonomidès 1972, 269.

²⁶ Notons que l'idée d'Oikonomidès, selon laquelle le sens des mots *Etelköz* et Mésopotamie peut être le même, a été puisée de littérature spécialisée. (Oikonomidès 1965, 69, note 42.)

6) L'appellation de la province de Mésopotamie orientale de Byzance était en même temps une déclaration des prétentions byzantines à l'ancienne Mésopotamie, d'une étendue territoriale bien plus grande ; d'une manière analogue, l'utilisation du nom Mésopotamie de l'Occident peut être considérée comme un signe d'une tentative d'expansion byzantine vers le territoire appelé *Etelköz* et situé entre cinq rivières.

Vu tout ceci, Oikonomidès a localisé le katépanat et la stratégie de la Mésopotamie de l'Occident dans la région du Bas-Danube, sur les territoires entre le Danube et la mer. C'est en effet le territoire de l'actuelle Dobroudja (la région limitée par le Danube, la mer et la rivière Carasu), avec la différence que la province récemment organisée s'étendait même à la rive gauche du Danube. Suite à l'expansion du prince bulgare Samuel, la Mésopotamie de l'Occident, créée en 971 sur les territoires du nord-est de la Bulgarie, a disparu après 976 ; les Byzantins, réoccupant le territoire, ont organisé à sa place la province de Paristrion, au sud du Bas-Danube, vers 1000.

La conception d'Oikonomidès concernant l'existence d'une Mésopotamie de l'Occident près du Bas-Danube a été pratiquement adoptée par tous les auteurs étrangers. Les seuls différends sont relatifs à l'étendue exacte de la province et aux rapports entre le katépanat et la stratégie de la Mésopotamie de l'Occident.²⁷

Du point de vue hongrois, je pourrais compléter l'idée originale et intéressante d'Oikonomidès des remarques suivantes :

1) Il paraît incontestable qu'il ait existé (ne fût-ce que pour une très courte période aux années 970) une province byzantine appelée Mésopotamie de l'Occident, qui fut à la fois katépanat et stratégie, tout comme la Mésopotamie orientale.

2) Il semble par contre assez problématique de considérer la dénomination hongroise *Atelküzü-Etelköz* comme un antécédent particulier du nom grec Mésopotamie (de l'Occident).²⁸ La contradiction évidente entre les positions géographiques de la Mésopotamie de l'Occident byzantine et du hongrois *Atelküzü-Etelköz* traditionnellement conçu pourra être vraisemblablement résolue par l'observation de ce que la Mésopotamie orientale ne correspond guère au territoire de la Mésopotamie « classique » (entre le Tigre et l'Euphrate).

3) Comme la définition de la frontière de la conquête byzantine sur le nord de la rive gauche du Danube est tout à fait incertaine, il est fort probable que la Mésopotamie de l'Occident ait été fondamentalement une création sur la rive droite, tandis que le hongrois *Atelküzü-Etelköz* n'a certainement pas atteint, vers le sud, la rive gauche du fleuve.

²⁷ Voir à ce sujet le contenu de la note 22, avec les références bibliographiques.

²⁸ Le lien entre *Etelköz* et la Mésopotamie de l'Occident est sujet de débats même dans la littérature étrangère (voir par ex. Tăpkova-Zaimova 1973, 96 ; Bozsilov 1979, 195).

4) La prise en compte des arguments d'ordre linguistique constitue la plus grande difficulté de la théorie. L'opinion d'Oikonomidès suppose que l'appellation hongroise *Atelküzü-Etelköz* ait été connue à Byzance en 971, munie d'un nom grec, comme nom géographique *vivant* (ou inversement, le nom hongrois de la région *Atelküzü-Etelköz* aurait été la traduction du grec Mésopotamie). Comme on ne dispose pas d'autres données linguistiques à ce sujet, nous devons considérer cette hypothèse comme incertaine. Si, malgré tout cela, l'opinion d'Oikonomidès représentait la vérité et il y avait donc un lien génétique entre le nom grec Mésopotamie (de l'Occident) et l'appellation hongroise *Atelküzü-Etelköz*, on pourrait affirmer à juste titre que le sens original du terme *Atelküzü-Etelköz* était « *entre-rivières* », « *entre-eaux* », donc la composante « *etel* » du toponyme *Etelköz* serait un nom commun signifiant « *rivière* », « *eau* », « *cours d'eau* ». ²⁹

LITTÉRATURE

- Bartha 1988 – Bartha, A. *A magyar nép őstörténete*. [La préhistoire du peuple hongrois.] Budapest.
- Benkő 1985 – Benkő, L. *A magyarság honfoglalás előtti történetéhez Lëved és Etelköz kapcsán*. [Contribution à l'histoire des Hongrois avant la Conquête : à propos de Lëved et d'Etelköz.] // *MNYTK*.
- Bóna 2000 – Bóna, I. *A magyarok és Európa a 9–10. században*. [Les Hongrois et l'Europe aux IX^e–X^e siècles.] Budapest.
- Bozsilov 1979 – Божилов, И. Анонимът на Хазе. *България и Византия на Долни Дунав в края на X век*. София.
- Czeglédy 1985 – Czeglédy, K. *Magyar őstörténeti tanulmányok*. [Études sur la préhistoire hongroise.] Budapest.
- DAI – Moravcsik, Gy. *Bíborbanszületett Konstantin: A birodalom kormányzása*. [Constantin Porphyrogénète, Traité de l'administration.] Budapest.

²⁹ On doit remarquer que les sources byzantines utilisent l'expression *Onglos* pour désigner l'ensemble ou une partie (méditerranéenne ou côtière ?) du territoire entre le Danube et le Dniestr. L'appellation *Onglos* vient d'un nom commun slave (cf. le russe *ugol*) signifiant « *coin* », « *angle* », « *trou* ». Le nom turc *Budziak* ou *Bujak* servait aussi à marquer ce territoire ; son sens primitif était « *coin*, *angle*, *trou*, *entre-deux* ». Il est frappant combien on utilisait les toponymes provenant des mots signifiant « *angle*, *trou*, *entre-deux*, *coin* » sur le territoire entre le Danube et le Dniestr ou le Dniepr. Cela peut remonter à la richesse du pays en eaux, rivières et entre-rivières ; on ne doit pourtant exclure l'hypothèse selon laquelle il y aurait un lien historique entre les dénominations *Etelköz*, *Onglos* et Mésopotamie. Ceci ne pourra être éclairci que par des recherches historiques ultérieures. Voir à ce sujet Pauler 1880, 14, note 1 ; Fehér 1931, 24 ; Moravcsik 1958, 213 ; Benkő 1985, 29 ; Róna-Tas 2000, 16 et 16, te 45. On doit noter qu'il existe une opinion (Bozsilov 1979, 195) qui établit un lien étroit entre la Mésopotamie de l'Occident et *Onglos* en identifiant complètement la stratégie byzantine au territoire d'*Onglos* (entre le Bas-Danube, le Seret et le Prout ou le Dniestr). Cette localisation est réfutée par Tăpkova-Zaimova 1973, 98–99.

- Fehér 1931 – Fehér, G. A bolgár–török műveltség emlékei és magyar őstörténeti vonatkozásaik. [Les souvenirs de la culture bulgare-turque et leur rapport avec la préhistoire hongroise.] // *Archaeologia Hungarica* 7.
- Fodor 1994 – Fodor, I. *A magyar őstörténet vázlata*. [Précis de la préhistoire hongroise.] Miskolc.
- Györffy 1971 – Györffy, Gy. A besenyők európai honfoglalásának kérdéséhez. [Sur l'installation des Petchenègues en Europe.] // *Történelmi Szemle* 14.
- Györffy 1985 – Györffy, Gy. Levédia és Etelköz kérdéséhez. [Au sujet de la Lèvédie et d'Etelköz.] // *MNYTK*.
- HKÍF – Kristó, Gy. (dir.) *A honfoglalás korának írott forrásai*. [Les sources écrites de l'époque de la Conquête.] Traduction d'I. Zimonyi. Szeged.
- Juhász 1996 – Juhász, D. Az ősmagyar kor tájnevei a magyar tájnevek rendszerében. [Les toponymes de la préhistoire hongroise dans le système toponymique hongrois.] // *Szabolcs-Szatmár-Beregi Szemle* 2.
- Kósa – Filep 1978 – Kósa, L. – Filep, A. *A magyar nép táji-történeti tagolódása*. [La division régionale et historique du peuple hongrois.] Budapest.
- Kristó 1980 – Kristó, Gy. *Levedi törzsszövetségétől Szent István államáig*. [De la fédération des tribus de Lèvédi à l'État de Saint Étienne.] Budapest.
- Kristó 1998 – Kristó, Gy. *Levedia és Etelköz*. [La Lèvédie et Etelköz.] // *Magyar Nyelv* 94.
- Ligeti 1985 – Ligeti, L. *Levédia és Etelköz*. [La Lèvédie et Etelköz.] // *MNYTK*.
- MNYTK – Tanulmányok a magyarság honfoglalás előtti történetéből. [Études sur l'histoire des Hongrois avant la Conquête.] // *A Magyar Nyelvtudományi Társaság Kiadványai* N° 172, Budapest.
- Moravcsik 1958 – Moravcsik, Gy. *Byzantinoturcica II*. Berlin.
- Oikonomidès 1965 – Oikonomidès, N. A. « Recherches sur l'histoire du Bas-Danube aux X^e–XI^e siècles : la Mésopotamie de l'Occident » // *Revue des Études Sud-Est Européennes* 3, № 1–2.
- Oikonomidès 1972 – Oikonomidès, N. *Les listes de préséance byzantines des IX^e et X^e siècles*. Paris.
- Oikonomidès 1974 – Oikonomidès, N. « L'organisation de la frontière orientale de Byzance aux X^e–XI^e siècles et le Taktikon de l'Escorial. » // *Actes du XIV^e Congrès international des Études Byzantines I*. Bucureşti.
- Pauler 1880 – Pauler, Gy. „Levedia, Etelköz, Millénarium”. [Lèvédie, Etelköz, Millénaire.] // *Századok* 14.
- Róna-Tas 1997 – Róna-Tas, A. *A honfoglaló magyar nép*. [Les Hongrois à l'époque de la Conquête.] Budapest, 2^e édition.
- Róna-Tas 2000 – Róna-Tas, A. “Where was Khuvart's Bulgharia?” // *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hung.* 53, № 1–2.
- Tápkova-Zaimova 1973 – Tápkova-Zaimova, V. « L'administration byzantine au Bas-Danube (fin du X^e–XI^e s.) : tentative d'une mise au point. » // *Études Balkaniques* 3.
- Tápkova-Zaimova 1979 – Tápkova-Zaimova, V. *Byzance et les Balkans à partir du VI^e siècle. Les mouvements ethniques et les États*. Londres : Variorum Reprints.
- Tápkova-Zaimova 1993 – Tápkova-Zaimova, V. « L'administration byzantine au Bas-Danube (fin du X^e–XI^e s.). » // *Byzantinoslavica* 54.

- Tóth 1998 – Tóth, S. *Levediától a Kárpát-medencéig*. [De la Lèvédie au Bassin des Carpathes.] Szeged.
- Vaszilevszki 1997 – Василевски, Т. *България и Византия в IX–XV. век*. София.
- Vékony 1986 – Vékony, G. *Levedia meg Atel és Kuzu*. [Lèvédie, Atel et Kuzu.] // *Magyar Nyelv* 72.
- Zimonyi 1994 – Zimonyi, I. *Etelköz* // Kristó, Gy. (dir.) *Korai magyar történeti lexicon*. [Dictionnaire du Moyen Age hongrois.] Budapest, 203–204. (dans la suite)

DE LA THÉORIE DE LA « DOUBLE CONQUÊTE » HONGROISE DU BASSIN DES CARPATHES

✓ Terézia Olajos

(Olajos Terézia, Szegedi Tudományegyetem, BTK, Bizantinológia és Középlatin
Filológia Tanszéki Csoport, H–6722 Szeged, Egyetem u. 2.)

Il ne fait aucun doute que l'installation en 894–896 du peuple d'Árpád dans le Bassin du Moyen Danube fut un événement majeur dans l'histoire du peuple hongrois. Incontestablement, c'était une conquête. Néanmoins, l'idée selon laquelle des groupements hongrois étaient déjà installés avant ces dates à l'intérieur du Bassin des Carpathes, et vraisemblablement à l'époque des Huns et / ou des Avars, n'est pas nouvelle non plus.¹ Certes, les recherches concernant la période et les circonstances d'une telle conquête préarpadienne n'ont jamais figuré au premier plan des recherches scientifiques jusqu'aux années 1950. C'est à partir de cette période que Gyula László, éminent savant hongrois, maître incontestable de l'archéologie de l'époque des grandes migrations, a élaboré sa propre hypothèse sur « la double conquête » – c'est-à-dire la théorie de la conquête en deux étapes du pays par des Hongrois. Son raisonnement apportait un air nouveau non seulement dans les débats et dans les recherches scientifiques des spécialistes de la préhistoire hongroise, mais cette théorie a également touché le grand public et avait un grand retentissement largement au-delà des milieux des experts spécialisés dans l'étude de cette période. Bien entendu, par la suite, nous ne parlerons de cette théorie que du point de vue scientifique.

L'un des principaux points de départ de Gyula László fut une constatation archéologique selon laquelle les cimetières de la population arrivée sous la conduite du Prince Árpád, identifiée avec leurs accessoires caractéristiques – entre autres avec les plaques d'argent ornementales de sabretaches² – contournent (donc quasiment complètent) les nécropoles de l'époque avare tardive,³ ce qui suppose leur coexistence. Gyula László considère les deux groupes d'ethnie différents comme deux composants du peuple hongrois puisque leur lieu d'habitation correspond à peu

¹ A titre d'exemple je cite ici les mots que Géza Nagy a formulés lors du millénaire de la conquête des Hongrois (Szilágyi 1895, CCCLII) : « Árpád trouva dans cette patrie non seulement des étrangers et des peuplades apparentées, mais des Hongrois aussi. [...] Il est possible qu'ils fussent également arrivés déjà avec les Avars, mais leur établissement prit son commencement, si non plus tôt, pas plus tard qu'au dernier quart du VII^e siècle. Nos légendes cherchent les descendants de ce premier groupement dans les Sicules et dans cet ordre des choses, la mémoire collective du peuple est comme d'habitude étonnamment tenace. »

² FÉK 1962.

³ Csallány 1956.



près aux territoires de la population hongroise qu'on arrive à identifier grâce à la toponymie du XI^e siècle et à d'autres faits linguistiques.⁴ Parmi les nombreuses références (nous n'entrerons pas dans les détails dans ce court article) à l'arrivée du peuple hongrois en deux vagues distinctes dans le Bassin des Carpathes – c'est-à-dire à l'époque avare tardive (fin du VII^e siècle) et à l'époque de la Conquête d'Árpád – Gyula László accorde une importance primordiale à l'information donnée par l'ancienne chronique russe, selon laquelle c'était au VII^e siècle que les Hongrois blancs (угри белии) et plus tard, à l'époque du Russe Oleg (879–912) que les Hongrois noirs (угри чернии) ont fait leur apparition.⁵

Les arguments destinés à prouver la « double conquête » ont été méthodiquement résumés pour la première fois en 1970⁶ et publiés, avec des compléments significatifs, en 1978 par Gyula László dans un livre traitant de ce sujet.⁷ Dans ce livre, la présentation des phénomènes qui peuvent remonter jusqu'à la « double conquête », et qui sont toujours perceptibles dans la tradition populaire hongroise et dans sa conscience historique, est plus complète. L'évocation divergente du trajet parcouru par des ancêtres conquérants dans la mémoire collective de la nation pourrait en être un exemple. On peut lire chez l'*Anonymus* Hongrois qu'après la traversée des Carpathes enneigées,⁸ l'occupation de la région de la Tisza, puis celle de la Pannonie eut lieu. En revanche, la *Chronica Hungarorum* décrit une version différente, selon laquelle les Hongrois conquérants, après être descendus des montagnes, ont séjourné pendant longtemps sur le territoire de Transylvanie⁹ et qu'ils sont partis de là plus tard pour parachever l'occupation de leur nouvelle patrie. Ainsi, selon la théorie de la « double conquête », l'une des versions serait le reflet de la première conquête du pays et l'autre est celui de la deuxième dans la mémoire collective du peuple.

Dans ce livre paru en 1978, Gyula László développe sa thèse en s'appuyant sur plusieurs résultats qui sont parvenus au premier plan des recherches scientifiques grâce à l'influence de sa théorie. Ainsi, par exemple, la référence au fait que les habitants de l'Europe de l'époque ont appelé les Hongrois (tout comme de nos jours) par un nom provenant de l'ethnie *onogour* tout en soulignant que cette dénomination avait déjà été présente dans le Bassin des Carpathes avant la conquête

⁴ Kniezsa 1938 (1988) ; Kniezsa 1938.

⁵ PVL, 14, 210 ; HKÍF 172–173. (I. Ferincz , I. H. Tóth)

⁶ László 1970a, 161–190 ; László 1970b, 48–64.

⁷ László 1978.

⁸ D'après le récit de l'*Anonymus* (P. Magister) 2, 12–13, c'est aux environs d'Ungvár et de Munkács que les Hongrois conquérants entrèrent sur le territoire du Bassin des Carpathes. Cf. Simon de Keza, *Gesta Hungarorum* 25.

⁹ *Chronici Hungarici compositio saeculi XIV*, 26–28. (SHR I. 286–288.)

arpadienne.¹⁰ Et toujours dans cet ordre d'idées, il y a un fait qui mérite une attention toute particulière : selon le témoignage contemporain de la source commune de l'oeuvre historique de Theophane le Confesseur et du patriarche Nicéphore, le quatrième fils¹¹ de Kouvrat, souverain de la Grande Bulgarie *onogour* conduisit son peuple dans le pays des Avars justement vers 670–680. Le quatrième fils de Kouvrat, qui est peut-être identique avec le prince bulgare *Kouber*,¹² arriva dans le Bassin des Carpathes tandis que dans les années 679–681, son frère, Asparouch s'installait avec son peuple bulgare dans la région du Bas-Danube. Ainsi, d'après des sources écrites, l'établissement d'une population originaire de la steppe dans le bassin du Moyen Danube se produit exactement à l'époque où le changement radical de l'ensemble du matériel archéologique, avant tout des plaques de métal du ceinturon estampées par les garnitures du ceinturon en bronze moulées, ornées de griffon et de rinceaux, pouvait avoir lieu. Cela prouve, selon Gyula László et la plupart des archéologues hongrois, indépendamment du témoignage des sources écrites, l'apparition d'une nouvelle vague de population.¹³ Désormais, les différents éléments qui pouvaient soutenir l'hypothèse de la « double conquête semblaient » être liés. Le nom européen des Hongrois est en effet le dérivé de l'ethnonyme *onogour*. C'est de la Grande Bulgarie, sous la conduite des *Onogours* (*Onogoundours*) qu'une nouvelle population arriva, vers 680, dans le pays des Avars du Moyen Danube.¹⁴ Ainsi apparaissent les Hongrois de la « première conquête », le peuple appelé (H)ung(a)ri(i) dans les sources latines.

Le fait que Mme Irène Juhász, au cours de ses fouilles archéologiques effectuées près de Szarvas, a trouvé dans une tombe de l'époque avare tardive, un porte-

¹⁰ Olajos 1969, 87–90. Cet article attire l'attention à la charte datée du 8 mai 860 et signée à Ratisbonne de Louis le Germanique, laquelle dénomme *Uuangarii* les Avars tardifs, installés par Charlemagne « *inter Sabariam et Carnuntum* ». Et cette dénomination n'est autre que la version slave (avec une v-prothèse) de l'ethnonyme *onogour*. Király 1987, 162–180, 314–331 ; Király 1990, 321–325 ; Olajos 1987, 240–252 ; Olajos 2001a, 4–18.

¹¹ Theophanes, *Chronographia* a. m. 6171 (p. 357 ed. C. de Boor) ; Nicephorus Patriarcha, *Breviarium historicum* 35, 17–19 (p. 88 ed. C. Mango).

¹² *Miracula Sancti Demetrii* II (5) 284–288 (Lemerle 1979, 222–223, 227–229 ; Lemerle 1981, 143–145) ; *Inscriptio Protobulgarica* I, 8–11 (Beševliev 1979, 91–101 ; Szádeczky-Kardoss 1968, 84–87 ; Szádeczky-Kardoss 1971, 473–477.)

¹³ Les nouveaux migrants n'ont pas apporté en état développé les motifs de griffon et de rinceaux décorant les ceinturons mais les objets de « l'époque avare moyenne » qui peuvent être considérés comme les antécédants directs de ceux-ci. Voir l'étude synthétisant les résultats des recherches antérieures d'István Bóna (Bóna 1988, 440–442, 457–458) : « Tatsächlich sind alle wesentlichen Elemente von Tracht und Ausrüstung, die am Beginn des 8. Jahrhunderts in Bronzegegüß hergestellt wurden, bereits in der mittleren Awarenzeit nachzuweisen, einschließlich der wichtigsten Greifen- und Rankenmotive. Allerdings wurden sie in der mittleren Periode nicht gegossen, sondern gepreßt. » Cf. note 18.

¹⁴ Voir, entre autres, Szádeczky-Kardoss 1998, 209, 218–220.

aiguilles en os sur lequel on peut voir un texte en runique (d'écriture à encoches),¹⁵ crée une nouvelle étape dans l'évolution de la théorie de la « double conquête ». Puisque cette inscription est plus longue que les textes semblables découverts auparavant, les chances de la déchiffrer s'annonçaient plus prometteuses que celles de la lecture des bribes d'inscription connues jusque-là par les archéologues. Certains chercheurs (et nous en reparlerons plus bas) pensent que la totalité ou une partie de l'inscription du porte-aiguilles de Szarvas fut rédigée en ancien hongrois et que cette nouvelle preuve est une preuve directe qui démontre le caractère hongrois, total ou partiel, du peuple de l'époque avare tardive.

Dès sa naissance, dans la théorie de la « double conquête » il y avait une supposition selon laquelle le peuple de la conquête de 894–896 parlait dans sa totalité (et non seulement le peuple *kabar* rallié ultérieurement) une langue turke et non pas une langue finno-ougrienne. Gyula László n'était vraiment catégorique là-dessus que vers 1990, en énonçant que même un siècle après Árpád, la langue maternelle de Saint Étienne, rois de Hongrie (997–1038) était encore une langue turke.¹⁶ Ainsi, le peuple de la seconde conquête ne s'assimilait, linguistiquement parlant, que très lentement aux descendants des migrants arrivés vers 680 dans le Bassin des Carpathes, à ceux qui avaient introduit la langue hongroise ancienne de caractère finno-ougrien dans la région du Moyen Danube. Certes, à l'arrivée du peuple d'Árpád, ces derniers furent soumis aux nouveaux conquérants, mais numériquement ils étaient supérieurs et formaient une majorité significative. Ainsi s'est produit, au bout d'un certain temps, le même phénomène qu'en Bulgarie, où les conquérants bulgares de langue turke d'Asparuch ont emprunté, en deux siècles, la langue du peuple slave soumis mais majoritaire en nombre. Par conséquent, la plupart des mots d'origine turke (de type tchouvache) sont entrés dans la langue hongroise de caractère foncièrement finno-ougrienne dans le Bassin des Carpathes, et non pas sur la steppe, dans la région de la Mer Noire comme on avait l'habitude de supposer.

En Hongrie, peu de spécialistes ont accepté dans sa totalité la théorie de Gyula László sur la « double conquête ». L'ouvrage qui est parti sur la base de cette théorie en utilisant tous les arguments importants de cette hypothèse, est paru en 1993 et retrace et présente les grandes étapes du processus de l'ethnogenèse hongroise. C'est une esquisse bien réfléchie de János Makkay sur l'histoire de la formation du peuple hongrois ancien.¹⁷ Ceux qui souhaitent s'informer davantage sur la théorie de la « double conquête » devront lire en priorité, au-delà des publications de Gyula László, l'étude de János Makkay.

¹⁵ Juhász 1983, 373–377 ; Juhász 1993, 138.

¹⁶ László 1990, 181–189. (= László 1986, 1017–1021.)

¹⁷ Makkay 1993 ; deuxième édition révisée et augmentée avec un résumé en anglais: Szolnok 1994 ; Makkay 1997 ; Makkay 2003.

Une grande majorité des archéologues hongrois accepte le fait que l'apparition d'un matériel archéologique de caractère nouveau n'était pas seulement le résultat d'un changement de mode dans le Bassin des Carpathes à l'époque avar. Ils sont également d'accord pour affirmer que la disparition des garnitures du ceinturon estampées et l'apparition de celles qui étaient moulées en bronze et ornées de griffon et de rinceaux prouvent l'établissement d'une nouvelle population originaire de la steppe, venue dans la région du Moyen Danube.¹⁸ En ce qui concerne l'identification de ces nouveaux venus, la majeure partie des spécialistes accepte l'hypothèse qu'il s'agissait très certainement d'une population qui pouvait être désignée par la dénomination *onogour* ou son dérivé linguistique (*Uangar*[ii], etc.).¹⁹ En revanche, les archéologues et d'autres spécialistes et experts étrangers sont beaucoup plus réservés. Soit qu'ils rejettent catégoriquement l'hypothèse d'une migration survenue à la fin de la haute époque avar qui compte avec l'arrivée dans le pays des Avars d'un nouveau peuple d'origine steppique,²⁰ soit qu'ils considèrent qu'une telle migration eut lieu avec de médiocres effectifs, disséminés, et donc historiquement ne devait pas avoir des conséquences.²¹

L'hypothèse de la « double conquête » du pays ne peut être conforme à la réalité que dans le cas où les descendants de la population d'origine steppique de l'époque avar tardive ont survécu et assistaient à l'arrivée du peuple d'Árpád. Ce qui suppose qu'ils n'ont pas été anéantis à la suite de la destruction du khaganat avar par Charlemagne à l'Ouest et par Kroum, khan bulgare, à l'Est. Sur ce point, les opinions des archéologues hongrois divergent. Certains chercheurs pensent que dans la seconde moitié du IX^e siècle le Bassin des Carpathes était en général peu

¹⁸ La plupart des archéologues hongrois a accepté l'opinion de I. Bóna (cf. note 13). Même Csánád Bálint qui a examiné critiquement les arguments pour et contre, a écrit en 1989 (Bálint 1989, 174) : « Es gibt archäologische Zeichen dafür, daß um 670/680 eine neue Volksgruppe im Karpatenbecken auftauchte. » Il est vrai qu'en 2004, dans son étude très approfondie, il aboutit à la conclusion selon laquelle la migration de Kouber dans le Bassin des Carpathes et le début de la formation du matériel archéologique de l'époque avar moyenne ne peuvent pas être en relations de cause à effet : Bálint 2004, 35–65.

¹⁹ Je cite à titre d'exemple la dernière synthèse de l'histoire de l'ethnogénèse et de la conquête hongroise, dont l'auteur n'est pas l'adepte de la théorie de Gy. László sur la « double conquête » mais il accepte comme un fait historique la migration des Onogours ~ Uuangers dans le Bassin des Carpathes au VII^e siècle : Róna-Tas 1996, 108, 181, 219, 252, 257 ; Róna-Tas 1999, 123–124. (« Around 670, the Khazars overthrew the Onoghur-Bulghar empire of Khuvrat, after which one group of the Onoghurs migrated to the Balkans, while another departed for the territory of the Avar Empire. »), 216–217, 284–285. (« There is now a wealth of evidence to support the opinion that the Onoghurs lived in the Carpathian Basin after 642. [...] This highlights the importance of a contemporary deed describing a donation of lands made on 8 May 860 to the Mattsee Monastery by the Eastern Frankish Emperor, Louis of Germany. It mentions the border lands or the marshlands of the Wangars [uuan-gariorum marcha] . »), 330.

²⁰ Un exemple typique de telle prise de position est l'étude de Dékan 1972, 317–452.

²¹ Voir par ex. Pohl 1988, 282–287, 444–447.

peuplé, voire inhabité par endroits, en s'appuyant sur la description en ancien anglais d'Alfred le Grand²² selon laquelle entre la Carinthie et la Bulgarie, un désert s'étendait.²³ Un autre groupe de chercheurs hongrois, de même que des spécialistes étrangers, sont enclins à supposer que la slavisation des Avars tardifs était complète.²⁴ En revanche, un troisième groupe d'archéologues hongrois, dont le nombre a augmenté considérablement au cours des dernières années, prend position pour la continuité avare.²⁵ En ce qui me concerne, je n'ai malheureusement pas la compétence professionnelle pour me prononcer sur l'aspect archéologique de la question. Mais je suis en mesure de confirmer que, parmi les rares sources écrites, plusieurs témoignent – et de manière digne de foi – que nous pouvons compter, dans la seconde moitié du IX^e siècle, avec une population avare tardive en divers endroits du Bassin du Moyen Danube.

Examinons d'abord la source que les chercheurs qui prétendent l'anéantissement des Avars au début du IX^e siècle, privilégient afin de soutenir leur hypothèse. Le Lexique byzantin *Souda*²⁶ apporte dans l'article « *Boulgaroi* »,²⁷ outre des informations précises sur la société bulgare au IX^e siècle, quelques éléments sur la guerre victorieuse du khan Kroum (env. 802–814) contre les Avars, en disant entre autres : « *Les mêmes Bulgares ont par force complètement anéanti les Avars.* »²⁸ Cependant, comme j'ai tenté de le prouver en mettant en évidence les analogies entre ce texte et des textes grecs de l'époque impériale romaine et byzantine,²⁹ l'expression de l'article de Souda « *ils ont complètement anéanti* »³⁰ ne signifie pas l'anéantissement de toute la population avare, mais se réfère simplement à la victoire écrasante des Bulgares sur les Avars. Des nombreux textes analogues je ne cite que deux. L'une des sources contemporaines, la Chronique dite de Monemva-

²² MHK, 313. (Marczali H.)

²³ Selon Gardézi, géographe musulman, entre la Bulgarie et les Moraves était situé un territoire (inhabité?) qu'on pouvait traverser à pied en une dizaine de jours. Voir par exemple HKÍF, 37. (Zimonyi I.)

²⁴ Cf. Pohl 1988, op. cit. 325 : « Ende des 9. Jahrhunderts zählt Notker von St. Gallen in seiner Schilderung der Kriege Karls des Großen die Awaren unter die 'inidi', die Slawen ; auch das zeigt die Verschmelzung an, die inzwischen stattgefunden hatte. [...] Wie immer man das 'spätawarische' Fundgut datiert und beurteilt, läßt sich damit schon aus methodischen Gründen nicht erweisen, daß die Ungarn um 900 auf 'Awaren' stießen. »

²⁵ Voir par exemple G. Lőrinczy, avarok [Avars] dans: KMTL, 71 : « Sur la Grande Plaine hongroise [...] on peut envisager les habitats ruraux tranquilles avars, manquant le contact avec le monde extérieur, ayant un matériel pauvre, quelque part mélangés avec des habitats slaves. Les données archéologiques nous laissent de croire que certains groupes avars survivaient au temps de la conquête hongroise. »

²⁶ Moravcsik 1958 (1983), 513–514.

²⁷ Adler 1928, 483, 19–484, 12.

²⁸ Adler 1928, 483, 29–30 ; 484, 11–12. cf. 4, 5–6.

²⁹ Olajos 2001b, 119–124.

³⁰ ἀρδην ἠφάνισαν (483, 29 ; 484, 11).

sie,³¹ commente la victoire éclatante du général byzantin sur les Slaves du Péloponnèse en utilisant une expression similaire.³² Or, dans ce passage il est évident qu'il ne s'agit pas de l'anéantissement réel des Slaves en question, puisque quelques phrases plus loin, le chroniqueur nous informe de l'évangélisation de l'ennemi vaincu. Ou prenons un autre exemple : en évoquant le fait que les Bulgares ont infligé une défaite écrasante aux Byzantins près d'Anchialos en 917, l'auteur des miracles de Saint Georges³³ se sert d'une tournure semblable, mais personne ne peut en conclure l'anéantissement du peuple byzantin.

Sur le mandat d'Adalwin, archevêque de Salzbourg (859–873), exerçant une autorité ecclésiastique également sur la Transdanubie hongroise actuelle, fut rédigé (vraisemblablement en 870–871) un texte intitulé « La conversion des Bavares et des Carinthiens » (*Conversio Bagoariorum et Carantanorum*)³⁴ dont le troisième chapitre contient une information sans équivoque du point de vue de la survivance des Avars. Selon ce passage, « *ceux* (c'est-à-dire les Avars vaincus par les Francs à l'époque de Charlemagne) *qui avaient obéi à la vraie foi et reçu le baptême, étaient fait sujets des rois et pouvaient garder les terres qu'ils possédaient sur les lieux, jusqu'à aujourd'hui (usque in hodiernum diem!), en contrepartie du paiement d'un impôt royal.* »³⁵ Donc, selon l'auteur qui connaissait par expérience les circonstances des régions frontalières de l'Empire franc de l'Est (donc la Pannonie médiévale de l'époque aussi), même sept décennies après l'anéantissement du pouvoir du khaganat avar, subsistait encore en Pannonie, une population avare chrétienne agricole qu'on pouvait distinguer sans équivoque des Bavares et des Slaves (par exemple Carinthiens) limitrophes.³⁶

La chronique de Regino, abbé de Prüm,³⁷ bien informé grâce à ses relations avec les principaux personnages de la cour franque orientale au tournant des IX^e–X^e siècles, est l'une des sources historiques les plus précieuses de l'époque de la conquête hongroise.³⁸ Évoquant le processus de l'installation des Hongrois dans le Bassin des Carpathes, Regino écrit entre autres : les Hongrois « *ont d'abord erré dans les steppes des Pannoniens et des Avars, se procurant leur alimentation*

³¹ Dujčev 1978, 20.

³² Vv. 171–172 : ἡφάνισε εἰς τέλος.

³³ Aufhauser 1913, 33 v. 19 : ἐξηφάνισαν.

³⁴ Wolfram 1979 ; Lošek 1997.

³⁵ Lošek 1997, 102 = Wolfram 1979, 40–41 : « *Eos (sc. Hunos) autem, qui obediebant fidei et baptismum sunt consecuti, tributarios fecerunt regum, et terram, quam possident residui, adhuc pro tributo retinent usque in hodiernum diem.* » Mais la dernière phrase du commentaire de Wolfram (Wolfram 1979, 70–73) est un supplément arbitraire qui n'a aucun commun avec le texte de la Conversion!

³⁶ Voir Olajos 2004, 491–494.

³⁷ Chron. Regionis.

³⁸ Voir par exemple Olajos 2004, 496–497.

quotidienne grâce à la chasse et au pacage ; ensuite ils ont envahi, à la suite d'attaques répétées, les territoires frontaliers des Carinthiens, des Moraves et des Bulgares. »³⁹ Selon la propre terminologie de Regino (s'appuyant sur le texte de Justin, Hist. II 2), le mot « *solitudines* » figurant dans la tournure « *Avarum solitudines* » ne désigne pas un territoire inhabité, « désert » (comme on avait souvent la tendance de le supposer). En fait, ce substantif signifie ici que les habitants de ces terres (qui pouvaient être parfois même trop nombreux) n'avaient pas d'habitats sédentaires (villages, villes). Par conséquent, Árpád et son peuple sont d'abord arrivés non pas dans une région laissée inhabitée par des Avars mais sur le territoire des Avars nomadisants, d'où ils ont facilement atteint ensuite les frontières des États morave et bulgare ainsi que celles de la province franque gouvernée par le margrave de Carantanie.⁴⁰ Ainsi, nous pouvons localiser « *les steppes (les puszta) des Avars* » dans la région de la Grande Plaine hongroise actuelle.

L'empereur Constantin VII Porphyrogénète (913–959) a écrit son oeuvre « *De administrando imperio* » au milieu du X^e siècle.⁴¹ Dans les chapitres 30–31 de son livre, Constantin passe en revue l'histoire des Croates installés dans les Balkans et raconte comment ils ont conquis leur pays sur les Avars qui avaient été maîtres des territoires entre le Danube et l'Adriatique. Le docte empereur écrit dans le chapitre 30 : « *Ils se sont fait la guerre pendant quelques années, puis les Croates se sont révélés plus forts. Ils ont tué une partie des Avars et ont obligé le reste à se soumettre. Depuis, ce territoire est passé au pouvoir des Croates ; mais encore jusqu'aujourd'hui, en Croatie il y a des descendants des Avars et on peut reconnaître leur identité avare.* »⁴² Dans les communications de l'empereur savant portant sur le passé plus lointain, il y a parfois des données d'authenticité douteuse ou contradictoire. En revanche, tout ce qu'il relate sur sa propre époque, est dans la plupart des cas digne de foi.⁴³ Nous devons considérer comme telle la citation ci-dessus, dans laquelle Constantin Porphyrogénète affirme que des membres du peuple avar ont survécu au IX^e siècle dans la région des bords sud-ouest du Bassin du Moyen Danube.⁴⁴

³⁹ Chron. Reginonis, 132–133. « Et primo quidem Pannoniorum et Avarum solitudines pererrantes, venatu ac pastione victum cotidianum quaeritant ; deinde Carantanorum, Marahensium ac Vulgarorum fines crebris incursionum infestationibus irrumpunt... » Le mot *pastione* est une coniectura au lieu du mot *spatione* des manuscrits.

⁴⁰ Szádeczky-Kardoss 1972, 117–123 ; Szádeczky-Kardoss 1993, 227–236. – Dans les années de 893–907, le gouvernement de la Pannonie franque fut déposé entre les mains du marquis carinthien, Liutpold (Mitterauer 1963, 168).

⁴¹ Moravcsik 1958, 364.

⁴² Moravcsik – Jenkins 1967, 142.

⁴³ Voir par exemple F. Dvornik, dans : Dvornik – Jenkins – Lewis – Moravcsik – Obolensky – Runciman 1962, 101. cf. 93–111, 112–123.

⁴⁴ Olajos 1996, 100–103 ; Olajos 2001c, 20–23.

Ceci étant dit, il ne nous reste qu'une seule question : ces Avars tardifs, autrement dit les Onogours, vivant encore quand Árpád est arrivé avec son peuple, parlaient-ils l'ancien hongrois de caractère finno-ougrien ou bien un dialecte appartenant à une branche de la famille de langue turke, de type tchouvache ? D'après András Róna-Tas,⁴⁵ l'inscription en runique, la plus longue connue jusqu'à ce jour, sur le porte-aiguilles en os de Szarvas déjà mentionné plus haut, peut être déchiffrée à partir de la deuxième, alors que Vékony privilégie la première hypothèse.⁴⁶ János Harmatta estime que l'inscription est bilingue.⁴⁷ Pour que l'unanimité soit faite sur le sujet, il faudra attendre la découverte éventuelle d'une autre inscription de l'époque avare tardive, sans laquelle la preuve décisive pour vérifier les constatations de la théorie de la « double conquête » continue à manquer.

Pour nous, cette situation rappelle une page passionnante de l'histoire des hypothèses scientifiques de même nature. Je pense que l'évolution des prises de position concernant la langue de l'ethnie de la civilisation minoenne tardive pourrait figurer ici comme analogie d'histoire scientifique.⁴⁸ Dans ce cas, A. Evans et ses disciples ont pensé jusqu'à 1952 qu'il s'agissait des populations de langue préhellénique ou plutôt préindoeuropéenne ; en revanche, A. J. B. Wace et d'autres (surtout des archéologues allemands) étaient d'avis que la population de la troisième période minoenne tardive de la Crète avait déjà parlé la langue grecque. La question n'a été tranchée à l'avantage des tenants de la deuxième hypothèse que lorsque M. Ventris a réussi à déchiffrer les plaques d'argile d'écriture linéaire B et ainsi à faire parler les textes. A l'état actuel des recherches, seule une mise à jour heureuse d'une (ou d'autres) inscription(s) en runique de l'époque avare tardive et un déchiffrement identique du texte par divers spécialistes linguistes pourrait donner un verdict sans appel sur la question de la « double conquête » hongroise du Bassin des Carpathes.

⁴⁵ Róna-Tas 1985, 225–248. (= Róna-Tas 1995, 107–130) ; Róna-Tas 1998, 483–506.

⁴⁶ Vékony 1987, 56–73, 136. L'auteur se charge de déchiffrer également d'autres textes en runique de l'époque avare et considère qu'une partie de ceux-ci était écrit en ancien hongrois, tandis qu'une autre partie rédigée en turk.

⁴⁷ Harmatta 1990, 256–258. J. Harmatta s'est occupé également d'autres inscriptions de l'époque avare tardive dans : *Antik Tanulmányok* 30–32 (1983–1986). Voir encore : Harmatta 1992, 21–30.

⁴⁸ Vö. Chadwick 1976, 44.

LITTÉRATURE

- Adler 1928 – Adler, A. (Ed.) *Suidae Lexicon I*. Lipsiae. (réimpr. : Stuttgart 1967 et 1987)
- Aufhauser 1913 – Aufhauser, J. B. (Éd.) *Miracula S. Georgii* (BSGRT). Leipzig.
- Bálint 1989 – Bálint, Cs. *Die Archäologie der Steppe*. Wien–Köln.
- Bálint 2004 – Bálint, Cs. A középvár kor kezdete és Kuber bevándorlása. [Le début de l'époque avare tardive et l'immigration de Kouber.] // *Archaeologiai Értesítő* 129.
- Beševliev 1979 – Бешевлиев, В. *Първобългарски надписи*. София.
- Bóna 1988 – Bóna, I. Die Geschichte der Awaren im Lichte der archäologischen Quellen // *Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo XXXV. Popoli delle steppe : Unni, Avari, Ungari*. 23–29 aprile 1987. (Spoleto, 1988.)
- Chadwick 1976 – Chadwick, J. *The Decipherment of Linear B*. Cambridge.
- Chron. Regionis 1890– Regionis abbatis Prumiensis Chronicon cum continuatione Treverensi // Kurze, F. (Ed.) *MGH Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum ex Monumentis Germaniae Historicis recusi* 50. Hannoverae.
- Csallány 1956 – Csallány, D. *Archäologische Denkmäler der Awarenzeit in Mitteleuropa. Schrifttum und Fundorte (mit 1 Karte der Fundorte)*. Budapest.
- Dékán 1972 – Dékán, J. Herkunft und Ethnizität der gegossenen Bronzeindustrie des VIII. Jahrhunderts // *Slovenská Archeológia* 20, 317–452.
- Dujčev 1978 – Dujčev, I. (Éd.) *Cronaca di Monembasia (Istituto siciliano di studi bizantini e neoellenici). Testi e Monumenti. Testi* 12. Palermo.
- Dvornik – Jenkins – Lewis – Moravcsik – Obolensky – Runciman 1962 – Dvornik, F. – Jenkins, R. J. H. – Lewis, B. – Moravcsik, Gy. – Obolensky, D. – Runciman, St. *Constantine Porphyrogenitus : De administrando imperio II. Commentary*. London.
- FÉK 1962 – Fehér, G. – Éry, K. – Kralovánszky, A. *A Közép-Duna-medence magyar honfoglalás- és kora Árpád-kori sírleletei. Leletkataszter*. [Les trouvailles de sépulture du Bassin du Moyen Danube à la période de la conquête hongroise et de la haute époque des Árpád. Cadastre des fouilles.] Budapest. (téeképpel, [avec carte])
- Harmatta 1990 – Harmatta, J. A magyarság őstörténete. [La préhistoire des Hongrois.] // *Magyar Tudomány* 97, *Új folyam* 35, 256–258.
- Harmatta 1992 – Harmatta, J. Rovásírásos feliratok avar szíjvégeken. [Inscriptions en runique sur les ceinturons avars.] // Sándor, K. (szerk. [Éd.]) *Rovásírás a Kárpát-medencében*. [Ecriture en runique dans le Bassin des Carpathes.] Szeged, 21–30.
- HKÍF 1995 – Kristó, Gy. (szerk. [Éd. Gy. Kristó]) *A honfoglalás korának írott forrásai*. [Les sources écrites de l'époque de la conquête hongroise.] Szeged.
- Juhász 1983 – Juhász, I. Ein awarenzeitlicher Nadelbehälter mit Kerbschrift aus Szarvas // *Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae* 35, 373–377.
- Juhász 1993 – Juhász, I. Szarvas környéki temetők 9. századi leletei. [Funde aus awarischen Gräberfeldern aus dem 9. Jahrhundert in der Umgebung von Szarvas. Auszug.] // Lőrinczy, G. (szerk. [Éd.]) *Az Alföld a 9. században*. [La Grande Plaine hongroise au IX^e siècle.] Szeged.
- Király 1987 – Király, P. A VIII–IX. századi Ungarus, Hungaer, Hunger, Hungarius, Onger, Wanger, személynevek. [Les noms de personne Ungarus, Hungaer, Hunger, Hungarius, Onger, Wanger au VIII^e–IX^e siècles.] // *Magyar Nyelv* 83, 162–180, 314–331.

- Király 1990 – Király, P. Die Personennamen Ungarus, Hunger, Hungarius, Onger, Wanger im 8–9. Jh. // *Studia Slavica Academiae Scientiarum Hungaricae* 36, 321–325.
- KMTL 1994 – Kristó, Gy. (főszerk. [Éd.]), Engel, P. – Makk, F. *Korai Magyar Történeti Lexikon*. [Dictionnaire d'histoire hongroise de la haute époque.] Budapest.
- Kniezsa 1938 – Kniezsa, I. *Ungarns Völkerschaften im XI. Jahrhundert*. (Mit einer Kartenbeilage.) Budapest.
- Kniezsa 1938 (Reprint 1988) – Kniezsa, I. Magyarország népei a XI. században. [Les peuples de la Hongrie au XI^e siècle.] // Serédi, J. (szerk. [Éd.]) *Szent István Emlekkönyv II*. [Mélanges à l'occasion du 900^{ième} anniversaire de la mort du roi Saint Étienne.] Budapest, 367–472. (térdéppel [avec carte])
- László 1970a – László, Gy. A „kettős honfoglalás”-ról. [Über die „doppelte Landnahme“ der Ungarn. Auszug] // *Archaeologiai Értesítő* 97, 161–190.
- László 1970b – László, Gy. Kérdések és feltevések a magyar honfoglalásról. [Questions et hypothèses sur la conquête des Hongrois.] // *Valóság* I, 48–64.
- László 1978 – László, Gy. A „kettős honfoglalás”. [La « double conquête ».] Budapest.
- László 1986 – László, Gy. Árpád népe és Szent István. [Le peuple d'Árpád et Saint Etienne, paru dans la revue.] // *Életünk*. Szombathely.
- László 1990 – László, Gy. *Őseinkről. Tanulmányok*. [Sur nos ancêtres. Études.] Budapest.
- Lemerle 1979 – Lemerle, P. *Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans I. Le texte*. Paris.
- Lemerle 1981 – Lemerle, P. *Les plus anciens recueils des miracles de Saint Démétrius et la pénétration des Slaves dans les Balkans II. Commentaire*. Paris.
- Lošek 1997 – Lošek, F. (éd.) *Die Conversio Bagoariorum et Carantanorum und der Brief des Erzbischofs Theotmar von Salzburg*. MGH. Studien und Texte, 15, Hannover.
- Makkay 1993 – Makkay, J. *A magyarság keletkezése*. [Dating Hungarian.] Budapest.
- Makkay 1997 – Makkay, J. *Hungaroslavica*. Budapest.
- Makkay 2003 – Makkay, J. *Magyarok – Avarok – Szlovákok*. Budapest.
- MHK 1900 – Pauler, Gy. – Szilágyi, S. (szerk. [Éd.]), Kuun, G. – Fejérpataky, L. – Hampel, J. – Thallóczy, L. – Marczali, H. – Jagič, V. – Hodinka, A. – Maróthi, R. – Vári, R. (közreműk.) *A magyar honfoglalás kútforrásai*. [Les sources de la conquête des Hongrois.] Budapest.
- Mitterauer 1963 – Mitterauer, M. *Karolingische Markgrafen im Südosten*. Wien.
- Moravcsik 1958 (Reprint 1983) – Moravcsik, Gy. Byzantinoturcica I. Die byzantinische Quellen der Geschichte der Türkvolker // *Berliner byzantinische Arbeiten* 10, Berlin.
- Moravcsik – Jenkins 1967 – Moravcsik, Gy. (Éd.) – Jenkins, R. J. H. (Engl. Trad.) Constantine Porphyrogenitus : De administrando imperio // *CFHB I*. Washington D. C.
- Olajos 1969 – Olajos, T. Adalék a (H)UNG(A)RI(I) népnév és a késői avar kori etnikum történetéhez. [Contribution à l'histoire de l'ethnonyme (H)ung(a)ri(i) et de l'ethnie de l'époque avar tardive.] // *Antik Tanulmányok* 16, 87–90.
- Olajos 1987 – Олајош, Т. К вопросу об истории оногоров, мигрировавших на запад // *Втори международен конгрес по българистика. София, 23 май – 3 юни 1986 г. Доклади 6. Българските земи в древността. България през средновековието*. София, 240–252.
- Olajos 1996 – Olajos, T. A 9. századi avar történelemre vonatkozó görög források. [Les sources grecques concernant l'histoire des Avars au IX^e siècle.] // Györffy, Gy.

- (főszerk.), Kovács, L. – Veszprémy, László (Éd.) *A honfoglaláskor írott forrásai. A honfoglalásról sok szemmel II.* [Les sources écrites de l'époque de la conquête des Hongrois. Autour de la conquête de la patrie hongroise sous tous ses aspects II.] Budapest.
- Olajos 2001a – Olajos, T. Contribution à l'histoire des Onogours installés dans le Bassin des Carpathes // *Chronica. Annual of the Institute of History University of Szeged* 1, 4–18.
- Olajos 2001b – Olajos, T. Le Lexique « Souda » à propos des Avars // *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 41, 119–124.
- Olajos 2001c – Olajos, T. A IX. századi avar történelem görög nyelvű forrásai. [Les sources grecques de l'histoire des Avars au IX^e siècle.] Szeged.
- Olajos 2004 – Olajos, T. La question de la survivance des Avars // *Orientalia Lovaniensia Analecta* 137, 491–494.
- Pohl 1988 – Pohl, W. *Die Awaren. Ein Steppenvolk in Mitteleuropa 567–822 n. Chr.* München.
- PVL 1950 – *Повесть временных лет. Часть первая. Текст и перевод.* Подготовка текста Д. С. Лихачева. Перевод Д. С. Лихачева и Б. А. Романова. Под редакцией В. П. Адриановой-Перетц. Москва–Ленинград.
- Róna-Tas 1985 – Róna-Tas, A. A szarvasi tűtartó felirata. [L'inscription du porte-aiguilles de Szarvas.] // *Nyelvtudományi Közlemények* 87, 225–248.
- Róna-Tas 1988 – Róna-Tas, A. Problems of the East European scripts with special regard to the newly found inscription of Szarvas // *Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo XXXV. Popoli delle steppe : Unni, Avari, Ungari* 23–29 aprile 1987 (Spoleto 1988), 483–506.
- Róna-Tas 1995 – Róna-Tas, A. *A magyarság korai története. Tanulmányok.* [La préhistoire des Hongrois. Etudes.] Szeged.
- Róna-Tas 1996 – Róna-Tas, A. *A honfoglaló magyar nép. Bevezetés a korai magyar történelem ismeretébe.* Budapest.
- Róna-Tas 1999 – Róna-Tas, A. *Hungarians and Europe in the Early Middle Ages. An Introduction to Early Hungarian History.* Budapest.
- SRH – Szentpétery, E. (edendo operi praefuit.) *Scriptores rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum. Vol. I.* Budapestini.
- Szádeczky-Kardoss 1968 – Szádeczky-Kardoss, S. Kuvrat fiának, Kubernek a története és az avar kori régészeti leletanyag. [L'histoire de Kouber, fils de Kouvrat et le matériel archéologique de l'époque avare.] // *Antik Tanulmányok* 15, 84–87.
- Szádeczky-Kardoss 1971 – Szádeczky-Kardoss, S. Zum historischen Hintergrund der ersten Inschrift des Reiterreliefs von Madara // *Acta of the Fifth International Congress of Greek and Latin Epigraphy.* Oxford, 473–477.
- Szádeczky-Kardoss 1972 – Szádeczky-Kardoss, S. Über ethliche Quellen der awarischen Geschichte des neunten Jahrhunderts // *Les questions fondamentales du peuplement du Bassin des Carpathes du VIII^e au X^e siècle.* Session scientifique de l'Union Internationale Archéologique Slave. Szeged, 27–29 Avril 1971. (Institut Archéologique de l'Académie Hongroise des Sciences.) Budapest.
- Szádeczky-Kardoss 1993 – Szádeczky-Kardoss, S. Még egyszer Regino és a korabeli magyarság. [Noch einmal Regino und das zeitgenössische Ungarum.] // Lőrinczy, G. (éd.): *Az Alföld a 9. században.* [La Grande Plaine hongroise dans le IX^e siècle.] Szeged, 227–236.

- Szádeczky-Kardoss 1998 – Szádeczky-Kardoss, S. *Az avar történelem forrásai 557-től 806-ig.* [Die Quellen der Awarengeschichte von 557 bis 806. Auszug.] Borsos, M. – Csillik, É. – Farkas, Cs. – Makk, F. – Olajos, T. (munkatársak) Szeged.
- Szilágyi 1895 – Szilágyi, S. (szerk. [Éd.]) *A magyar nemzet története. Vol. I.* [L’histoire de la nation hongroise en dix volumes.] Budapest.
- Vékony 1987 – Vékony, G. *Későnépvándorláskori rovásfeliratok a Kárpát-medencében.* [Kerbschriften im Karpatenbecken aus der späten Phase der Völkerwanderung.] (Resümee) Szombathely.
- Wolfram 1979 – Wolfram, H. (Éd.) *Conversio Bagoariorum et Carantanorum.* [Das Weissbuch der Salzburger Kirche über die erfolgreiche Mission in Karantanien und Pannonien.] Wien–Köln–Graz.

BEITRAG ZUM ANHÄNGSEL VON PILINY–LESHEGY

Éva Révész

(Révész Éva, Szegedi Tudományegyetem, BTK, Történeti Segédtudomány Tanszék,
H-6722 Szeged, Egyetem u. 2.)

Die landnahmezeitlichen und frühen árpádenzeitlichen aus Byzanz und Balkan stammenden Schmucke, auch die Anhängsel hat Mesterházy Károly bearbeitet.¹ Aus dem Gebiet des Karpatenbeckens bespricht er sieben Anhängsel aus sechs Gräberfelder: aus den Gräberfelder von Bihar, Tiszabездé, Szekszárd–Gyűszűvölgy, Piliny-Leshegy, Pécs-Vasas und Csorna-Sülyhegy (*I. Tafel*). Nach seiner Meinung haben diese Anhängsel eigentlich einen Teil eines Ohrringes ausgemacht, später, nachdem sie kaputt gegangen waren, wurden sie als Anhängsel benutzt.²

In diesem Aufsatz beschäftige ich mich reiflicher mit den Anhängsel von Piliny-Leshegy, die unter den Anhängsel einen besonderen Platz hat. Vom Anhängsel wurde ihre byzantinische Herkunft festgelegt, aber es wurde keine Parallele genannt. Jetzt werde ich ihre Parallelen, ihre originelle Funktion besprechen und ihren Stand unter den Funden festlegen.

Der Fundort des Anhängsel

In Jahre 1871 hat Baron Nyáry Jenő auf dem **Piliny-Leshegy** (Komitat Nógrád) fünf Gräber eines kleinfamilischen Gräberfeldes aufgegraben. Das Anhängsel stammt aus dem 2. Grab. Das Gräberfeld wurde nach dem Zeugnis der Münzen in der Mitte – am Anfang der zweiten Hälfte des X. Jahrhunderts benutzt. MNM Inv. Nr. 44/1898. 1045, 1063–65, 1069, 1173–79, 2334–60, 2364–72, 2376–2429, 2440–59, 2463–67, 2473–75, 2478–80.³

Grab 1.: männlich. Beigaben: neben dem Skelett Pferdknochen, nach rechts Hundknochen, Knochenplatten, 6 Eisenpfeilspitzen, Eisengegenstände, unter ihnen runde Schrauben, Eisenband, Steigbügelpaar, Eisenmesser, 3 Goldplatten bei Kopf, Glasperle.

Grab 2.: weiblich, 20 jährige. Beigaben: Pferdschädel und Schenkelbein, Hundknochen, 7 große und 2 kleinere runde vergoldete Silberprägungen, 2 große und 4 kleinere viereckige vergoldete Silberprägungen, 13 runde Silberprägungen, 32 Silberprägungen, 85 Prägungen, Gürtelende, Steig-

¹ In *Folia Archaeologica* hat er die byzantinischen und aus dem Balkan stammenden Gegenstände in einen zweiteiligen Aufsatz publiziert, der die Schallen, Ohrringe, Armreifen, Ringe, Anhängsel, Krug, Schwerter und ihre Parallelen bespricht: Mesterházy 1990, 87–115; Mesterházy 1991, 145–174.

² Mesterházy 1991, 165.

³ Nyáry 1873, 16–24; Hampel 1900, 515–528; Hampel 1905, II. 438–451, III. Tafel 334–336; Fettich 1931, 84; Huszár 1954, 92; Patay 1957, 59–60; Szóke 1962, 14. № 26; FÉK, 61–62. № 817; Katalógus, 402; Kovács 1989, 53–54.

bügelpaar, Pferdegebiss, an den rechten Hand silberne Kopfring mit blauem Stein, an beiden Seiten des Kopfes Goldohrringe, *bei dem Hals ein Silberanhängsel mit griechischer Inschrift*, Bronzeschnalle, Eisenmesser, bei dem Hals 20 orientalische und 70 Glasperlen, 2 Denaren des Hugo von Provence (926–931).

Grab 3.: weiblich, gestört. Beigaben: neben dem Kop schildförmige Silberohrringpaar, auf der Brust 4 Silberprägungen, 2 durchgelochten Denaren von Ludwig dem Frommen (914–940), neben dem Skelett Haizahn in Eisenrahmen mit Ösen (Amulett).

Grab 4.: männlich, gestört, der Schädel gefehlt. Beigaben: Bügelpaar, Eisenmesser, Pfeilspitzen, kleine Knochenwalze.

Grab 5.: männlich, gestört. Beigaben: Steigbügelpaar, Eisenmesser, Pfeilspitzen.

Die Umwelt des Fundortes



Gräberfelder von Mátra-Land in X-XI. Jahrhunderten

Der Fundort befindet sich in der nördlichen Spitze des Komitats Nógrád, auf dem weiteren Mátra-Land, woher viele Gräberfelder aus den X-XI. Jahrhunderten bekannt sind. Unter diesen Gräberfeldern heben mehrere orientalisches – byzantinische

sche und balkanische – Beziehungen gezeigt: Piliny-Sirmányhegy,⁴ Egyházasgerge,⁵ Ludányhalászi,⁶ Sósartyán,⁷ Szécsény,⁸ Cserhátsurány,⁹ Pétervására,¹⁰ Gyöngyöspata,¹¹ Ecséd,¹² Boldog,¹³ Aldebrő,¹⁴ Eger,¹⁵ Kál,¹⁶ Füzesabony,¹⁷ Besenőtelek,¹⁸ Sarud,¹⁹ Tiszanána.²⁰

⁴ Baron Nyáry Albert hat am **Piliny-Sirmányhegy** ein Gräberfeld mit 78 Gräber und daneben ein anderes Gräberfeld mit 82 Gräber aufgegraben. Datierung des Gräberfeldes: Ende des X. Jh. – XI. Jh. Nyáry 1902, 210–241.

⁵ Baron Nyáry Albert hat auf **Egyházasgerge-Sirmány** 11 Gräber aufgegraben, nachher wurden weitere Gräber aufgegraben. Datierung des Gräberfeldes: XI. Jh. Nyáry 1905, 50–70; Nyáry 1906, 276–278; Hampel 1907, 174–175.

⁶ Auf **Ludányhalászi-Berekdűlő** hat der Pflug 4–5 Gräber gestört, nachher wurden 3 Gräber aufgegraben. Datierung des Gräberfeldes: Mitte des XI. Jh. (Pintér 1887, 430–431.) Auf **Apátipusztá** wurden 4 Gräber aufgegraben. Datierung des Gräberfeldes: XI. Jh. (Pintér 1887, 431.)

⁷ Fundorte von **Sósartyán**: Auf **Hosszútető** wurde ein Grab mit Pferd gefunden, nachher hat Fodor István 45 Gräber eines Gräberfeldes aufgegraben. Datierung des Gräberfeldes: Ende des X. Jh. – Anfang des XI. Jh. (Fodor 1973, 32–41; Kovács 1989, 59.) Auf **Zúdótető** wurden 15 Gräber gefunden. Datierung des Gräberfeldes: Ende des X. Jh. (Kovács 1989, 59–60.) Auf **Aranyos gödör, Zsunypusztá** wurde im Jahre 1887 ein Theodosius – Goldsolidus als Einzelfunde gefunden. (Pintér 1887, 433; FÉK, 67. № 908; Parádi 1975, 119–161; Kovács 1989, 58–59; Katalógus, 403.)

⁸ Auf **Szécsény-Kerekdomb** wurden mehrmals Funden gefunden, später hat Pulszky Károly im Jahre 1879 15 Gräber aufgegraben. Das Gräberfeld wird von den Denaren András I., Salamon- und Béla II. in Obulus-Stand datiert. Pintér 1887, 432–433; Nyáry 1907, 224, 230–231.

⁹ **Cserhátsurány, in Sandgrube des Terényi-Weg** wurden 2 Gräber – eines Erwachsenen und eines Kindes – aufgegraben. Datierung des Gräberfeldes: zweiter Hälfte des X. Jh. FÉK, 28. № 176; Patay 1957, 65.

¹⁰ In **Pétervására, neben Ivád führende Weg** wurden 24 Gräber aufgegraben. Datierung des Gräberfeldes: XI. Jh. FÉK, 61. № 815; Bónis – Burger 1957, 90; Galván 1958, 94.

¹¹ Auf **Gyöngyöspata-Kecskekő** wurden cca. 50 Gräber gestört, später hat Szabó János Győző im Jahre 1982 6 Gräber aufgegraben. Datierung des Gräberfeldes: zweiter Hälfte des X. Jahrhunderts (950–1050). Szabó 1983, 303; Kovács 1989, 170, Révész 1996, 258.

¹² Der Notar von **Ecséd** hat eine zweischneidige Schwert und mehrere Schmucke als Geschenk für Ungarische Nationalmuseum (=MNM) gegeben, die stammen aus einem oder aus mehreren Gräbern. Hampel 1904, 438; Hampel 1907, 163–164; Bakay 1967, 114. Abb. 4. A/4, 124.

¹³ Auf **Boldog-Téglaházpart** hat Parádi Nándor in einer Sarmatensiedlung viele Gräber aus den X–XI. Jahrhunderten aufgegraben. FÉK, 25. № 96; Parádi 1959a, 213; Parádi 1959b, 70–71.

¹⁴ In Sandgrube von **Aldebrő-Mocsáros dűlő** hat Szabó János Győző 34 Gräber eines landnahmezeitlichen Gräberfeldes (ungefähr das Halbe des Gräberfeld) aufgegraben. Datierung des Gräberfeldes: zweiter Hälfte des X. Jh. Szabó 1962, 59.

¹⁵ Fundorte von **Eger**: In **Szépasszonyvölgy** wurden mehrmals zahlreiche Gräber aufgegraben (A–C., 1–33. Gräber). Datierung des Gräberfeldes: Erste Jahren des X. Jh. – Ende des X. Jh. (Szőke 1962, 30. № 11; FÉK, 34. № 271; Katalógus, 386–387; Bartalos 1899, 353–360; Hampel 1905 II. 459–502; Hampel 1900, 572–580; Nagy 1968, 69–100; Nagy 1969b, 50; Nagy 1970, 57.) Im **Vár (Burg)** hat Kozák Károly die Gräber eines árpádenzeitlichen Gräberfeldes seit Jahren 1973–1974 aufgegraben. (Kozák 1978–1979, 157–182; Kozák 1981, 5–43; Kozák 1986, 5–33.) Aus der **Umwelt von Eger** sind zwei Einzelfunde Pectoralkreuze auch bekannt. Die Datierung der Kreuze: IX–X. und X. Jahrhunderten. (Oberschall 1953, 216 und 248, 217 und 248; Petrovič 2001, 321. № 599–600.)

Das Anhängsel

Das Anhängsel wurde im 2. Grab des Gräberfeldes gefunden, aus dem Grab eines jungen Weibes, die nach den Brächen der heidnischen Ungaren begraben worden ist. An ihrem Hals ist ein halbkugelförmiges Anhängsel aus Silber, an ihrem Boden ist eine Platte mit griechischer Inschrift in vier Reihen. Die Inschrift: „+KEB / OHΘHH / ANHA / MH“, also: „+ K(ύρι)ε βοήθ(ει) Ἰωάν(ν)η ἄμη(ν).“ = „+Herr, hilf für Johannes, amen.“ (*II. Tafel 1.*)

Die Parallelen

Die Parallelen des Anhängsel sind unter den Funden der bulgarischen Gräberfelder, die engsten Parallelen sind zwei Siegeler von Veliki Preslav. Den ersten hat Stojan Vitljanov,²¹ den anderen Konstantin Totev publiziert.²²

Das erste ist ein bronzes Siegelerchen, mit griechischer Inschrift auf dem Unterteil: „+ KEP / AMH“, also „+K[ύρι]ε βοήθ[η] ἄμη(ν)“²³ (*II. Tafel 5.*) H: 1,7 Zm, Dm: 1,3 Zm. Das zweite ist ebenfalls ein Metallsiegelerchen mit griechischer Inschrift (*II. Tafel 2.*), sein Form ist ähnlicher des Pilinyer Anhängsel, aber sein Inschrift und Maßstab ist pünktlich nicht bekannt. Das erste stammt aus den IX–X. Jahrhundert, der zweite aus den XI–XII. Jahrhundert. Es zeigt, dass es eine langlebende Tracht- oder Begräbnisgewohnheit gewesen ist.

Die Tracht der Siegeler-Amulette ist schon aus den frühesten bulgarischen Funden bekannt. Auf diesen Siegeln kann man verschiedene Greif-, Vogel-, Wolf-

¹⁶ Auf **Kál-Legelő** hat Szabó János Győző 68 Gräber eines Gräberfeldes aufgegrabt. Datierung des Gräberfeld: X. Jh (895–960/970). Szabó 1970, 264–271; Szabó 1978–1979, 97–98; Kovács 1989, 34; Katalógus, 397–398.

¹⁷ Auf **Füzesabony-Réti tanya, Koszperiumhalom** hat Foltiny János ein Kindergrab ausgegrabt. Datierung des Gräberfeldes: im erste Drittel des XI. Jahrhunderts. Foltiny 1885, 125; Nagy 1969a, 138.

¹⁸ Im **Gräberfeld II. von Besenyőtelek-Tepélypuszta** hat Szabó János Győző 14 Gräber ausgegrabt, die anderen sind verfallen. Datierung des Gräberfeldes: erste Drittel – letzte Jahrzehnten des X. Jh. Katalógus, 384.

¹⁹ Auf **Sarud-Báb** wurden während der der Aufgrabung 5 Häuser eines árpádenzeitlichen Dorfes, 64 Gräber, und noch 26 sarmatische Gräber gefunden. Datierung des Gräberfeldes: 980–1060. Szabó 1973–1974, 21–73; Szabó 1975, 19–62; Szabó 1976, 17–89; Szabó 1978–1979, 45–47 und 52–56, 100–103.

²⁰ Auf **Tiszanána-Cseh dűlő** haben Szabó János Győző und Dienes István 32 Gräber aus einem reichen Gräberfeld aufgegrabt, das aus einer Grabreihe bestanden ist. Datierung des Gräberfeld: zweite Hälfte des X. Jh. Dienes 1959, 210; Dienes 1961, 293; Kovács 1989, 71; Révész 2001–2002, 263–303.

²¹ Vitljanov 1995, 156–157. Er hat sie zusammen mit zahlreichen weiteren Siegeler aus den IX–X. Jahrhunderten aus Veliki Preslav publiziert, unter ihnen stammt nur dieser nach der Christianisation der Bulgaren, alle anderen sind früheren.

²² Totev 1993, 127. Bild 4. Der Autor bespricht in diesem Aufsatz am Ende des IX. Jahrhundert stammende byzantinische preslavei Azur-Siegeler. Der Siegeler ist unter den Bildern der Publikation.

²³ Der richtige Text der Inschrift ist wahrscheinlich: „Κύριε βοήθει“, im Gegensatz zu: „Κύριε βοήθη“.

oder Schamanen-Figuren finden. Ihr Material zeigt Vielfältigkeit, sie wurden sowohl aus Metall, aus auch aus Ton ausgearbeitet. Sie stehen mit der frühmittelalterlichen bulgarischen Heiden-Glaube im Zusammenhang, aber ihr Gebrauch hört nach 865 nicht auf: unter den Funden der XI–XII. Jahrhunderten kommen sie auch vor.²⁴ Nach dem 79. Antwort des Briefes von Papst Nicolaus I. (im Herbst des Jahres 866) – „*perhibentes, quod moris sit apud vos infirmis ligaturam quandam ob sanitatem recipiendam ferre pendantem sub gutture.*“²⁵ – haben die Bulgaren diese Amulette an ihrem Hals getragen, um ihren Krankheiten zu heilen. Auf den Amuletten gibt es Pflanzen-, Tier-, Schamanen-Figuren oder sogar ein Landschaftsbild.²⁶

Die aus Byzanz stammende Siegeler-Tracht hat unter den bulgarischen Funden nach 865 erscheinen, parallel mit der christlichen Bekehrung, die Neophyten haben sie an ihrem Hals getragen.²⁷ Ihre Form ist den früheren Amuletten ähnlich, nur die Ideologie hat sich verändert; Byzanz hat versucht, eine seit langem lebende Gewohnheit mit anderem ideologischen Gehalt unter den bulgarischen Gewohnheiten einzuführen.

Die Inschrift zeigt Verwandtschaft mit den Inschriften zahlreicher Siegeln oder Siegeler. Zum Beispiel mit der Inschrift des Siegelers von Metropolit Turkias aus dem XI. Jahrhundert.²⁸ Sie ist auch den Inschriften mehrerer byzantinischen Siegel und Siegeln aus den X–XIII. Jahrhunderten ähnlich, die zu Kirchen- und Laienamtsträgern und Privatpersonen gehörten. Sie stammen aus Gebieten der byzantinischen Machtsphäre (Bulgarien, Serbien, Griechenland, Türkei, Libanon, Zypern,

²⁴ Valeri Jotov bespricht zwei Metall-Siegeler aus den VIII–X Jahrhundert von Pliska in seinem Aufsatz: 1) Bronze, Größe: 1,7 x 1,4 Zm, am Boden ist ein Wolf-Figur (II. Tafel 12.a–b); 2) Bronze, Größe: 1,7 x 1,2 Zm, am Boden ist ein Vogel-Figur. (II. Tafel 13.a–b) Jotov 1995, 286.

Georgi Atanasov bespricht drei X–XI. jahrhundertliche Tonsiegeler-Amulette aus den X–XI. Jahrhunderten in seinem Aufsatz, die in der bulgarischen Hauptstadt – Pliska – als Einzelfunde gefunden wurden: 1) Ton, H: 1,0 Zm, Dm.: 1,3 Zm, auf dem Unterteil ist eine Wolf-Figur, sie wurde im Jahre 1986 gefunden (II. Tafel 3.); 2.) Ton, H: 1,7 Zm, Dm: 1,2 Zm, auf dem Unterteil ist eine Schamanen-Figur, sie wurde im Jahre 1968 gefunden (II. Tafel 4.); 3) Ton, auf dem Unterteil ist eine Tier-Figur, sie wurde im Jahre 1978 gefunden. Atanasov 1993, 179.

Stojan Vitljanov bespricht in seinem Aufsatz die Siegeler aus den IX–X Jahrhunderten von Veliki Preslav, dadurch bespricht er die Siegeler-Typen, -Gruppen. Unter deren gibt es Siegeler mit Vogel-, Schamanen-, und verschiedene Tier-Figuren und geometrische Figuren. (II. Tafel 5–11.) Vitljanov 1995, 154–159.

²⁵ Cap. LXXIX; Responsa 594.

²⁶ Beševliev 1981, 371–374; Nótári 2002, 47–53.

²⁷ Vitljanov 1995, 157.

²⁸ Der Siegel von Theophylaktos wurde in einem Archaeologischen Ausstellung von New York (in den Jahren 1940) dargestellt: auf der ersten Seite ist ein Heiliger Demetrios-Bild, auf der anderen Seite ist eine griechischsprachige Inschrift: „Κ(ύριε) β(οή)θ(ει) Θεοφυλά(κτω) (ἐ)πισκο(π)ῳ Τουρκῶν“. (Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection: 47 series, DO 47.2.186.) Laurent 1963, 347. № 473, Bizánci pecséték, Moravcsik 1984, 253; H. Tóth 1981, 55–71.

Ukraine, Russland und Rumänien).²⁹ Sie zeigt Verwandtschaft auch mit bulgarisch-slawischsprachigen Siegel-Inschriften.³⁰ Es zeigt sich, dass in dieser Zeit „Κύριε βοήθει“, „Σώτηρ βοήθει“, „Θεοτόκε βοήθει“ oder „ἄγιος ... βοήθει“– Formel als eine gewohnte Siegel-Inschrift-Formel funktionierte. Diese Inschrift-Formel kennzeichnet ungefähr die Hälfte der byzantinischen Siegeler / Siegel.

Ihre Stelle unter der ungarischen Funden

Die Parallele, die Ähnlichkeit zwischen dem Pilinyer-Anhängsel und den bulgarischen Siegelern hat die Frage erhebt, wie dieses Einzelexemplar unter den landnahmezeitliche Funde gekommen ist, welche Beziehung in seinem Hintergrund steht.

Auf das Mátra-Land wurde das Gebiet der „Kavar“-Stämme lokalisiert.³¹ Nach der Meinung Révész László soll man bei der historischen und ethnischen Konklusion auf Grund der Funde besonders in Bezug auf das X. Jahrhundert vorsichtig sein.³²

In der ersten Hälfte des X. Jahrhunderts ist es möglich, das ganze Quartiergebiet der landnahmezeitlichen ungarischen Stämme (Stammesverband) auf Grund der betreffenden Artikel von DAI³³ (13, 40 caput) näher zu bestimmen. Die nördliche Grenze ist der Vorraum des sog. Nördlichen Mittelgebirges gewesen.³⁴ Während dieser Zeit hat der diplomatisch-politische Weglinie und Handelsweglinie ebenso neben dem Theißufer, wahrscheinlich neben dem rechten Ufer zum am oberen Theißgebiet liegenden Fürstensitz geführt.³⁵

²⁹ Bizánci pecsétek, Totev 1968, 176; Geraszimov 1976, 135–136 und 138–139; Jordanov 1993, 36–50; Cheynet 1995, 263–264.

In webseite kann man in 44 Museums-, Privat- und andere Sammlung gefundene byzantinische Siegel und Siegeler, auf den ist die Formel in 61,7% anwesend. (Bizánci pecsétek.)

Unter den Laurent-Bände gefundene Siegeler und Siegel sind die Formel in 59,9% anwesend. Laurent 1963; Laurent 1965; Laurent 1972; Laurent 1981.

³⁰ Die Siegeler-Inschrift des Zaren Peters I., sein Siegelbild ist gleich, die Inschrift ist auch gleich, aber slawischsprachig. Geraszimov 1976, 129–130.

³¹ Kristó 1980, 448–464; Kristó 1988, 395–411; Györffy 1987, 39–64; Dienes 1978, 107–127; Bálint 1991, 121–158; Szabó 1969, 58–59; Szabó 1978, 45–136. Die drei „Kavar“-Stämme sind von den Chasaren stammende Völker, die sich in „Levedia-Etelköz“ der sieben Ungarstämmen angeschlossen haben.

³² Révész 1996, 255–273. Révész László hat diese Meinung in seinem Aufsatz über die landnahmezeitlichen Gräberfelder des Komitates ausgedrückt.

³³ DAI – Konstantinos Porphyrogenetos: De administrando imperio.

³⁴ Auf Grund der betreffenden Artikel von DAI hat Makk Ferenc beweist, dass das Quartiergebiet und die Machtzone des ungarischen Stammesverbandes in der ersten Hälfte des X. Jahrhunderts nicht zusammengefallen sind. Makk 2003, 3–14; Keszi 2001, 489–491.

³⁵ Mesterházy Károly hat auf Grund der Funde die Weglinie des Handels beweist, Révész László hat ebenso auf Grund der Funde das Quartiergebiet der Fürsten lokalisiert. Mesterházy 1993, 450–468; Révész 1994, 139–150; Makk 2003, 13.

An der Mitte des X. Jahrhunderts ist eine Umlagerung eingetroffen. Das Quartiergebiet des Stammesverbandes hat sich ausgebreitet, der Fürstensitz wurde umgelegt, deshalb haben sich die diplomatisch-politischen und Handelsweglinien verändert. Spätestens am Anfang des XI. Jahrhunderts ist dieses Gebiet schon wirklich das Quartiergebiet der „Kavar“-Stämme gewesen.

Aus der ersten Hälfte des X. Jahrhunderts sind Gräberfelder mit orientalischen Beziehungen nur in dem Tal des Eger-Baches zu finden (Kál-Legelő, Besenyőtelek-Tepélypuszta), das südlichste ist in Eger-Szépasszonyvölgy zu finden. Seit der Mitte des X. Jahrhunderts scheinen Gräberfelder neben Tarna, bei Oberlauf von Ipoly und neuere Gräberfelder neben dem Eger-Bach auf. Das Gräberfeld von Leshegy gehört auch zu diesen.

Der Weglinie nach Süden war nicht nur der Weglinie der byzantinischen Diplomatie und des byzantinischen Handels, sondern der bulgarischen auch, denn in dem X. Jahrhundert haben Ungaren und Bulgaren mehrmals Bündnis geschlossen,³⁶ und die Handelsbeziehung ist aus PVL bekannt.³⁷

Die Gräberfelder sind die Beweise des südlichen Handels, mit dem parallel schon während des X. Jahrhunderts eine christliche Bekehrung gelaufen hätte. Die Beweise sind die in der Begrabungen findbaren byzantinischen und römischen Münzen, byzantinischen und balkanischen Schmucke, die Enkolpions, der orient-christianische Ritus und die Toten-Obulus (im Mund oder in der Hand).

Das Anhängsel von Piliny-Leshegy ist kein Teil eines kaputtgegangenen Ohrings, gegenüber der frühesten Präsumtion, sondern auf Grund seiner originellen Funktion ist sie ein Siegeler (Petschaft). Das hat nicht nur auf ihrem Unterteil stehende Inschrift (invers) beweist, sondern auch ihre Parallelen. Ihre Stelle in dem Grab, – sie wurde nach bulgarischem Brauch am Hals gelegt – zeigt, dass in diesem Fall der Brauch ebenso übernommen wurde.

Der Beweis des vielfältigen südlichen – byzantinischen und bulgarischen – Beziehungssystems (Handel, Diplomatie, Bekehrung) ist der Brauch des „Anhängsel“-Tracht, die durch die bulgarischen Beziehungen unter den Ungaren Bekannt geworden, und nachher durch die byzantinische oder bulgarische Vermittlung schien der Siegeler genauso durch Schenkung, Kauf oder Bekehrung auf.

³⁶ Während des X. Jahrhunderts haben die Ungaren und Bulgaren vielmal zusammen an Beutezügen teilgenommen: von 917 bis zum Tod des Zaren Symeons (927) und noch im Jahre 970. Quellenort: Georgius monachus continuatus 3–4. caput, Ioannes Skylitzes: Synopsis istorion 3. caput.

³⁷ PVL (= Povest' vremennych let): „В год 6477 (969). Сказал Святослав матери своей и боярам своим: <Не лобю мне сидеть в Киеве, хочу жить в Переяславце на Дунае – там среди на земли моей, туда стекаются все блага: из Греческой земли – золото, паволоки, вина, различные плоды, из Чехии и из Венгрии серебро и кони, из Руси же меха и воск, мед и рад бы>.“ NRL 80–84.

LITERATUR

- Atanasov 1993 – Атанасов, Георги Три единични печата-амулетти от околностите на старобългарските столици. (Drei Einzelfunde von Siegelamuletten und den Umgebungen der altbulgarischen Hauptstädten.) // Божилов, И. (ред.) *Преслав 4. Сборник*. Шумен–София, 174–179.
- Bakay 1967 – Bakay, K. Archäologische Studien zur Frage der ungarischen Staatsgründung // *Acta Archaeologica Academia Scientiarum Hungariae* 19, 105–173.
- Bálint 1991 – Bálint, Cs. Südungarn im 10. Jahrhundert // *Studia Archaeologica* XI, Budapest.
- Bartalos 1899 – Bartalos, Gy. Honfoglaláskori s egyéb régiségleletek Egerben és vidékén // *Archaeológiai Értesítő* 19, 353–360.
- Bella 1895 – Bella, L. Újabb csornai leletekről // *Archaeológiai Értesítő* 15, 253–256.
- Beševliev 1981 – Beševliev, V. *Die protobulgarische Periode der bulgarischen Geschichte*. Amsterdam: Verlag Adolf M. Hakkert.
- Bizánci pecsétek – Seals. Prosopography of the Byzantine World // <http://linnet.cch.kcl.ac.uk:8080/pbweals.jsp?table=Collection>
- Bónis – Burger 1957 – B. Bónis, É. – Sz. Burger, A. Leletmentő ásatások az 1955. évben // *Archaeológiai Értesítő* 84, 82–90.
- Cheyne 1995 – Cheynet, J.-C. Les Nestogoi, un exemple d'assimilation Réussie // Тотев, Т. (ред.) *1100 години Велики Преслав I*. Шумен, 261–270.
- Dienes 1959 – Dienes, I. Tiszanána // *Archaeológiai Értesítő* 86, 210.
- Dienes 1961 – Dienes, I. Tiszanána // *Archaeológiai Értesítő* 88, 293.
- Dienes 1972 – Dienes, I. *A honfoglaló magyarság*. Budapest: Hereditas.
- Dienes 1978 – Dienes, I. Opponensi vélemény Bálint Cs. Dél-Magyarország a X. században c. kandidátusi értekezéséről // *Archaeológiai Értesítő* 105, 107–127.
- Dombay 1961 (1962) – Dombay, J. Árpád-kori temetők Baranyában II. // *Janus Pannonius Múzeum Évkönyve*, 69–84.
- Fettich 1931 – Fettich, N. Adatok a honfoglaláskor archaeológiájához // *Archaeológiai Értesítő* 45, 48–112.
- FÉK – Fehér, G. – Éry, K. – Kralovánszky, A. A Közép-Duna-medence magyar honfoglalás és kora Árpád-kori sírleletei. Leletkataszter // *Régészeti tanulmányok II*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Fodor 1973 – Fodor, I. Honfoglaláskori művészetünk iráni kapcsolatainak kérdéséhez // *Archaeológiai Értesítő* 100, 32–41.
- Galván 1958 – Galván, K. Pétervására // *Archaeológiai Értesítő* 85, 92.
- Geraszimov 1976 – Герасимов, Т. Български и византийски печати от Преслав // Ваклинов, С. (ред.) *Преслав 2. Сборник*. София, 125–143.
- Györffy 1987 – Györffy, Gy. *Az Árpád-kori Magyarország történeti földrajza H–K*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Hampel 1900 – Hampel, J. A honfoglalási kor hazai emlékei // *MHK*. 507–826.
- Hampel 1905 – Hampel, J. *Altertümer des frühen Mittelalters in Ungarn I–III*. Braunschweig.
- Hampel 1907 – Hampel, J. *Újabb tanulmányok a honfoglalási kor emlékeiről*. Budapest.
- Haugh 1902 – Haugh, B. A szegzárdi múzeum újabb szerzeményei // *Archaeológiai Értesítő* 22, 364–370.

- Huszár 1954 – Huszár, L. Das Münzfundmaterial in den Funden der Völkerwanderungszeit im mittleren Donaubecken // *Acta Archaeologia Academia Scientiarum Hungariae* 5, 61–109, Tafeln I–XXXIII.
- H. Tóth 1981 – H. Tóth, I. Adalékok a korai magyar–szláv egyházi és kulturális kapcsolatok kérdéséhez // Makk, F. (szerk.) *Fejezetek a régebbi magyar történelemből I.* Budapest: Tankönyvkiadó, 55–71.
- Jósa 1896 – Jósa, A. A bezdédi honfoglaláskori temető // *Archaeológiai Értesítő* 16, 385–412.
- Jordanov 1993 – Йорданов, И. Анхиало – според данните на сфрагистиката. (Anhialo – d’après les données de la sphragistique.) // *Археология* 3, 36–50.
- Jotov 1995 – Йотов, В. Четири новопостъпили ранносредновековни печатчета // Тотеv, Т. (ред.) *1100 години Велики Преслав I.* Шумен, 287–290.
- Karácsonyi 1903 – Karácsonyi, J. Bihari honfoglaláskori lovassírról // *Archaeológiai Értesítő* 23, 66–67, 405–412.
- Karácsonyi 1909 (1903–1909) – Karácsonyi, J. A bihari honfoglaláskori lovassírokról // *A Biharvármegyei és Nagyvárad Régészeti és Történelmi Egylet 1903/1909-iki Évkönyve.* Nagyvárad.
- Katalógus – Fodor, I. (szerk.) „Őseinket felhozád...” *A honfoglaló magyarság. Kiállítási katalógus.* Magyar Nemzeti Múzeum, 1996. március 16 – december 31. Budapest.
- Keszi 2001 – Keszi, T. Hozzászólás a korai magyar fejedelmi központ kérdéséhez // *Századok* 135, 489–492.
- Kristó 1980 – Kristó, Gy. *Levedi törzsszövetségétől Szent István államig.* Budapest: Magvető.
- Kristó 1988 – Kristó, Gy. *A vármegyék kialakulása Magyarországon.* Budapest.
- Kovács 1989 – Kovács, L. Münzen aus der ungarische Landnahmezeit // *FontesArchHung.*
- Kozák 1978–1979 – Kozák, K. Az egi vár Árpád-kori temetőjének feltárása I. // *Egri Múzeum Évkönyve* 15–16, 157–182.
- Kozák 1981 – Kozák, K. Az egi vár Árpád-kori temetőjének feltárása II. // *Egri Múzeum Évkönyve* 18, 5–43.
- Kozák 1986 – Kozák, K. Az egi vár Árpád-kori temetőjének feltárása III. // *Egri Múzeum Évkönyve* 22, 5–33.
- László 1944 – László, Gy. *A honfoglaló magyar nép élete.* Budapest.
- Laurent 1963 – Laurent, V. *Le corpus des sceaux de l’Empire Byzantin. V. L’église.* Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Laurent 1965 – Laurent, Vitalien: *Le corpus des sceaux de l’Empire Byzantin. V. 2. L’église.* Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique: Paris.
- Laurent 1972 – Laurent, V. *Le corpus des sceaux de l’Empire Byzantin. V. 3. L’église. Supplément.* Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Laurent 1981 – Laurent, V. *Le corpus des sceaux de l’Empire Byzantin. II. L’administration centrale.* Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- Makk 2003 – Makk, F. Turkia egész szállásterülete // *Acta Universitatis Szegediensis. Acta Historica* 117, 3–15.
- Mesterházy 1990 – Mesterházy, K. Bizánci és balkáni eredetű tárgyak a X–XI. századi magyar sírleletekben I. // *Folia Archaeologica* 41, 87–115.
- Mesterházy 1991 – Mesterházy, K. Bizánci és balkáni eredetű tárgyak a X–XI. századi magyar sírleletekben II. // *Folia Archaeologica* 42, 145–174.








- Mesterházy 1993 – Mesterházy, K. Régészeti adatok Magyarország X–XI. századi kereskedelméhez. // *Századok* 127, 450–468.
- MHK – Pauler, Gy. – Szilágyi, J. *A magyar honfoglalás kútfoi*. Budapest.
- Moravcsik 1984 – Moravcsik, Gy. *Az Árpád-kori magyar történet bizánci forrásai*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Nagy 1968 – Nagy, Á. Az Eger-Szépasszonyvölgyi X. századi temető // *Egri Múzeum Évkönyve* 6, 69–100.
- Nagy 1969a – Nagy, Á. Eger környéki és Tisza-vidéki besenyő települések a X–XI. században // *Egri Múzeum Évkönyve* 7, 129–157.
- Nagy 1969b – Nagy, Á. Eger-Szépasszonyvölgy // *Régészeti Füzetek* I, № 22, 59.
- Nagy 1970 – Nagy, Á. Eger-Szépasszonyvölgy // *Régészeti Füzetek* I, № 23, 77.
- Nótári 2002 – Nótári, T. De Consultis Bulgarorum // *Collega* VI, № 5, 47–53.
- NRL – *Начало русской литературы. XI – начало XII века*. Москва.
- Nyáry 1873 – b. Nyáry, J. A pilini Leshegyen talált csontvázakról // *Archaeológiai Közlemények* 9, 16–24.
- Nyáry 1902 – b. Nyáry, A. Temető királyságunk első századából // *Archaeológiai Értesítő* 22, 210–241.
- Nyáry 1905 – b. Nyáry, A. Pilinyi Árpádkori temető // *Archaeológiai Értesítő* 24, 50–70.
- Nyáry 1906 – b. Nyáry, A. A Lipta-Gergei magyar temetőről // *Archaeológiai Értesítő* 26, 276–278.
- Nyáry 1907 – b. Nyáry, A. Ásatás a szécsényi Kerekdombon (Nógrád megye) // *Archaeológiai Értesítő* 27, 222–231.
- Oberschall 1953 – Bárány-Oberschall, M. Byzantinische Pektoralkreuze aus ungarischen Funden // *Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie II*. Baden-Baden, 207–251.
- Parádi 1959a – Parádi, N. Boldog // *Archaeológiai Értesítő* 86, 213.
- Parádi 1959b – Parádi, N. Boldog // *Régészeti Füzetek* I, № 11, 70–71.
- Parádi 1975 – Parádi, N. Pénzekkel keltezett XIII. századi ékszerek. A Nyáregyháza-pusztapótharaszti kincslelet // *Folia Archaeologica* 26, 119–161.
- Patay 1957 – Patay, P. Adatok a nógrádi dombvidék X–XI. századi településtörténetéhez. // *Archaeológiai Értesítő* 84, 58–66.
- Petrovič 2001 – Петровић, Р. *Речник византијских крстова*. Београд.
- Pintér 1887 – Pintér, Á. Nógrádvidéki régészeti kutatásairól // *Archaeológiai Értesítő* 7, 429–433.
- Responsa – Responsa Nicolai Papae I. ad Consultis Bulgarorum. Ed. Perels. // *Monumenta Germania Historiae. Epistolae Karolini aevi. t. IV*, 568–600.
- Révész 1994 – Révész, L. Vezéri sírok a Felső-Tisza-vidéken // Kovács, L. (szerk.) *Honfoglalás és régészet*. Budapest, 139–150.
- Révész 1996 – Révész, L. Régészeti adatok Heves megye 10. századi történetéhez // Wolf, M. – Révész, L. (szerk.) *A magyar honfoglalás korának régészeti emlékei*. Miskolc, 255–273.
- Révész 2001–2002 – Révész, L. Honfoglaláskori temető Tiszanána-Cseh tanyán. Dienes István jegyzeteinek felhasználásával // *Folia Archaeologica* 49–50, 263–303.
- Szabó 1963 – Szabó, J. Gy. Aldebrő-Mocsáros // *Régészeti Füzetek* I, № 16, 59.

- Szabó 1969 – Szabó, J. Gy. Heves megye régészeti emlékei II. // *Heves megye műemlékei II.* Budapest, 41–63.
- Szabó 1970 – Szabó, J. Gy. A honfoglalás kori temetőárokok kérdéséhez. Jelentés a káli (Heves megye) ásatásról // *Archaeológiai Értesítő* 97, 264–271.
- Szabó 1973–1974 – Szabó, J. Gy. Árpád-kori telep és temetője Sarud határában I. A történeti földrajzi kép // *Egri Múzeum Évkönyve* 11–12, 21–73.
- Szabó 1975 – Szabó, J. Gy. Árpád-kori telep és temetője Sarud határában II. A település // *Egri Múzeum Évkönyve* 13, 19–62.
- Szabó 1976 – Szabó, J. Gy. Árpád-kori telep és temetője Sarud határában III. A temető leírása és rendellenes temetkezéseink párhuzamai // *Egri Múzeum Évkönyve* 14, 17–89.
- Szabó 1978–1979 – Szabó, J. Gy. Árpád-kori telep és temetője Sarud határában IV. A sírok relatív és abszolút kronológiája // *Egri Múzeum Évkönyve* 16–17, 45–136.
- Szabó 1983 – Szabó, J. Gy. Gyöngyöspata-Kecskekő // *Archaeológiai Értesítő* 110, 303.
- Szőke 1962 – Szőke, B. A honfoglaló és kora Árpád-kori magyarság régészeti emlékei // *Régészeti Tanulmányok I.* Budapest: Akadémiai Kiadó.
- Totev 1993 – Тотеv, К. Пирамидален печат от лазурит на цар Симеон. (Pyramidales Azurziegel vom Zaren Symeon (893–927).) // Тотеv, Т. (ред.) *Преслав 5. Сборник.* София, 121–137.
- Totev 1968 – Тотеv, Т. Метални печатчета с образи на животни от Преслав // Станчев, С. – Ваклинов, С. (ред.) *Преслав 1. Сборник.* София, 173–183.
- Vitljanov 1995 – Витлянов, С. Новооткрити лични печати от Велики Преслав // Тотеv, Т. (ред.) *1100 години Велики Преслав 1.* Шумен, 154–160.

BILDER

1. a–b. Anhängsel von Piliny-Leshegy // Dienes 1972, 48.
2. Anhängsel von Veliki Preslav // Totev 1993, 127. 4. (kép 3.)
- 3–4. Anhängsel von Pliska // Atanasov 1993, 175. 1. (kép 1.)
- 5–11. Anhängsel Veliki Preslav. // Vitljanov 1995, 160. (1. kép 1–7.)
12. a–b – 13. a–b. Anhängsel von Pliska // Jotov 1995, 290. (1. kép 1–2.)

I. TAFEL: BYZANTINISCHE UND BALKANISCHE ANHÄNGSEL AUS DEM KÁRPÁTENBECKEN

FUNDORT	ABSCHRIFT	BILD	PARALLELEN	LITERATUR
Bihar Grab 7.	Goldplatte, tropfenförmig, Rippenanhängsel mit Filigran			Karácsonyi 1903, 66–67, 405–412. Hampel 1905 II. 851. Hampel 1907, 104–110. Karácsonyi 1909, Bild 12.
Csorna-Sülyhegy Einzelfunde	rippenförmiges, silbernes Plattenanhängsel mit Filigran, Öse verstümmelt		Solin-Majdan Mogorjelo	Bella 1895, 255. 1. Tafel 23. Hampel 1900, 609–614.
Pécs-Vasas Grab 43.	kegelförmiges Anhängsel mit Strich verziert			Dombay 1961, 69–85, 5. t. 19.
Piliny-Leshegy Grab 2.	Halbkugelförmiges Anhängsel aus Silber, an ihrem Unterteil: griechische Inschrift in vier Zeilen		Veliki Preslav	Hampel 1900, 518, 522–523.
Szekszárd-Gyűszűvölgy Grab 1.	rippenförmiges Silbernanhängsel (5 Stücke gewesen)			Hampel 1907, 142, Tafel 30. II. 1. kép
Tiszabezdéd Grab 9.	2 Stücke Bronzanhängsel mit acht Rippen		Dolni lukovit 1., Grab 3. Ablanica I., Grab 23.	Jósa 1896, 401. Hampel 1900, 603. Hampel 1905, II. 513–523, III. Tafel 354–365. Fettich 1931, 49–72.
Tiszabezdéd Grab 16.	granuliertes, kegelförmiges Anhängsel			László 1944, 128–134.

II. TAFEL



1.a



1.b



2.



3.



4.



5.



6.



7.



8.



9.



10.



11.



12.a



12.b



13.a



13.b

1. a-b Hänge von Piliny-Leshegy, 2, 5-11. Siegeler von Veliki Preslav,

3-4, 12 a-b-13. a-b Siegeler von Pliska

SUR LA QUESTION DES EGLISES A COUPOLE CRUCIFORME DE PRESLAV

Totju Totev

(Тотю Тотеv, Шуменски университет „Епископ Константин Преславски“,
България, 9712 Шумен, ул. „Университетска“ 115)

Les recherches séculaires de l'architecture byzantine (VI^e–X^e s.) finirent au début du X^e s. avec la consolidation de l'église à coupole cruciforme. La nouvelle composition représente une structure complètement achevée, chez laquelle l'image architecturale exprime spatialement le symbole chrétien principal – la croix. Nombre de connaisseurs éminents de l'architecture byzantine et de l'œuvre constructive byzantine, comme O. Wulff, G. Mille, J. Strzigowski, N. Brunov, R. Kraytheimer, etc.¹ qui élucident l'origine et le développement du plan de la coupole, apprécient avec unanimité qu'il s'agit d'un type religieux appartenant à un système perfectionné de conformités, de proportions, de paramètres et de principes stylistiques.

Dans l'architecture cultuelle de la Bulgarie chrétienne, l'église à coupole cruciforme s'imposa comme un type caractéristique et représentative du programme constructif exécuté par le tzar Simeon (893–927) à la capitale Preslav. Jusqu'alors dans la première capitale – Pliska, et dans tout le pays on construisit les églises selon le plan basilical. Les investigateurs cherchent avec raison l'explication de la différenciation de ces deux types religieux dans la situation historique complexe, survenue après la conversion et plus précisément dans les rapports que la Bulgarie devait soutenir d'un côté avec la Byzance et les pays orthodoxes de l'Est, et de l'autre – avec l'Occident et la curie de Rome. A part les considérations de caractère historique général, les essais concernant l'analyse plus détaillée des causes de cette orientation se basent très souvent sur une communauté formelle entre les parties différentes du plan religieux, sans pourtant tenir compte de la manifestation sémantique et du développement du rituel liturgique. A présent il est peu probable qu'on conteste l'hypothèse attestant que la création de l'église à coupole cruciforme fut le résultat d'un long développement de la basilique à coupole en Byzance.² Evidemment, quant à ses variants différentes, elles devraient être influencées par quelques types architecturaux religieux d'origine locale provenant des terres bulgares et édifiés pendant les

¹ Wulff 1914, 383–393, 451–455 ; Mille 1905, 92–109 ; Mille 1916 ; Strzigowski 1903, 132–137 ; Strzigowski 1918, 75–482, 842–854 ; Brunov 1935, 484–487 ; Brunov 1949, 150–214 ; Kraytheimer 1965, 264.

² Komech 1973, 64.

V^e–VI^e s. Parmi ces types il n'y a pas de représentants des églises à coupole cruciforme et à croix inscrite, mais on rencontre des représentants du type « croix libre ».³

Jusqu'à présent, nous connaissons environ trente églises à coupole cruciforme de l'époque du Premier Royaume bulgare parmi lesquelles vingt cinq sont reliées territorialement à la ville de Preslav et à ses environs plus au loin. Bien que de ces églises soient conservés avant tout leurs fondements, elles proposent suffisamment de données et d'observations pour qu'on puisse déterminer la place et l'importance de ce type religieux dans l'architecture ancienne bulgare dès la fin du IX^e et jusqu'au début du XI^e s. A part les notes minutieuses des auteurs dans leurs articles sur les différents monuments, pour une caractéristique complète du type religieux à coupole cruciforme contribuent de même le nombre considérable d'œuvres dans lesquelles se manifestent les efforts de différents chercheurs, tels que N. Mavrodinov,⁴ Kr. Mijatev,⁵ V. Ivanova-Mavrodinova,⁶ St. Vaklinov,⁷ etc. L'église de Preslav à coupole cruciforme fut aussi le sujet d'analyse dans un nombre d'études consacrées à la construction d'églises et de monastères à la capitale, les auteurs desquelles tirent leurs conclusions en se basant sur les données de presque tous les monuments découverts.⁸

A la base de la solution architecturale, du nombre des supports sans couple (des colonnes ou des piliers) et de l'édification de l'espace d'autel, on distingue quatre variantes principales de l'église à coupole cruciforme :

- 1) Type transitoire entre la basilique à trois nefs et l'église à coupole cruciforme ;
- 2) Eglises à quatre supports libres, connues encore sous le nom de « variante de Constantinople » ou « variante complexe » ;
- 3) Eglises à deux supports libres connues encore sous le nom de « variante de raccourcie » ou « variante provinciale » ;
- 4) Eglises à l'espace interbranchial comblé ou bien avec des supports emmurés.

La première variante emprunta à la basilique les nefs voûtées et divisées par des murs. Au milieu de l'église, les murs se croisent avec une nef transversale ayant la hauteur et la largeur de la nef moyenne. Au-dessus du carré formé par le

³ Il n'y a pas longtemps qu'un monument semblable fut découvert sous les fondations de la Grande Basilique à Pliska. Ce monument élucide quelques moments importants du début de la construction religieuse du prince Boris. Totev 1984, 160–170.

⁴ Mavrodinov 1931 ; Mavrodinov 1959.

⁵ Mijatev 1965.

⁶ Ivanova-Mavrodinova 1976, 77–83.

⁷ Vaklinov 1977, 187.

⁸ Chaneva-Dechevska 1976, 202 ; Chaneva-Dechevska 1980, 11 ; Bojadziev 1981, 15 ; Bojadziev 1981, 20–21.

croisement s'élevait la coupole. Il y manque un espace pré-abside et des supports sous la coupole.

Le représentant de ce type à Preslav est l'église la plus ancienne du monistère dans la localité « Tuzlalāka ».⁹ Longue de 15,15 m et large de 10 m, elle est considérablement effacée par la deuxième église édifiée plus tard sur ses ruines.¹⁰ De par la distribution des formes et de par sa toiture, cette ancienne église propose quelques particularités caractéristiques pour les églises des provinces byzantines orientales. La coupole au-dessus du carré formé par le croisement de la nef transversale et la nef moyenne fut posée sur les angles libres des quatre pièces incluses dans l'espace interbranchial cruciforme – deux devant les absides latérales et deux devant le mur intérieur du narthex. Dans le mur septentrional et le mur oriental de la branche orientale allongée, il y avait des entrées pour les absides latérales et les deux pièces devant elles qui avaient une destination sépulcrale. En ces dernières on entraînait aussi par des trous laissés du côté de la nef transversale. Dans les sections occidentales, de même à fonction sépulcrale, on accédait par les entrées sur le mur intérieur du narthex étroit.

Le système de toiture est analogue à celui des églises à coupole cruciforme des autres variantes. La différence est que le naos il n'y a pas de supports libres pour la coupole. Gardant les voûtes cruciformes avec tympan et coupole au milieu de la croix, l'église se caractérisait par la forme cruciforme du naos correspondant à la toiture cruciforme. Les dimensions relativement petites et la forme presque quadrangulaire des sections sépulcrales permettent de concevoir qu'elles furent couvertes par des voûtes en forme de croix. Cette manière s'avère la plus possible à cause du fait que les branches de la croix étaient étroites et pourraient être couvertes uniquement par une voûte demi-cylindrique au centre bas qui ne permet pas d'admettre une couverture des sections latérales dans l'église effectuée par des calottes. Le narthex à une entrée de l'ouest était couvert d'une voûte transversale par rapport à l'axe de l'église.

Les murs de l'église, épais de 1,00–1,05 m, avaient du dehors des arcs aveugles à une marche, correspondant à la division intérieure du naos. D'après les parties de corniches calcaires découvertes lors des fouilles dans le talus, ou bien utilisées comme des spoliums dans les édifications tardives, on peut conclure que la façade de l'église avait eu une corniche sous le toit, avec un tour profilé rond et une décoration de denticules et de « dents de loup ». On a découvert plus de matériaux sur la décoration céramique, dessinée sur les murs intérieurs de l'église et le revêtement du sol dans le naos, ainsi que sur les couvertures en pierre des sections sépulcrales incluses dans l'espace interbranchial. Quelques données sur le caractère

⁹ Totev 1982, 12–23. fig. 11–14.

¹⁰ Dans la science archéologique l'église supérieure est connue depuis longtemps, voir: Gospodinov 1949, 100–103.

du système décoratif du revêtement sur les murs de l'église propose le matériel multiple et varié des fouilles archéologiques, englobant des plaques droites et recourbées aux ornements variés, des icônes céramiques dessinées ou bien en relief, etc.¹¹

Les analogies les plus proches de cette église qui est intéressante de plusieurs points de vue sont: l'église du début du VIII^e s. à Bujukada, près d'Amasra en Paphlagonie,¹² quelques églises à Chersonèse du IX^e–X^e s.,¹³ l'église près le village Triglja en Vytinie de la fin du VIII^e – le début du X^e s.¹⁴ Pas plus tard du début du IX^e s., on rencontre cette composition en Thessalonique.¹⁵ En principe le dernier monument provient de l'architecture du Haut Moyen Âge, ce qui est démontré par des monuments tels que l'église № 3 à Ile-Anderin en Syrie,¹⁶ l'église périphérique à Rusav en Mésopotamie,¹⁷ etc. L'exemple le plus ancien de ce type de bâtiment est l'église de Pierre et Marc (Atik mosquée)¹⁸ à Constantinople. Plus tard, lors du développement du plan, les murs des sections angulaires disparurent graduellement et se transformèrent en supports indépendants, l'espace intérieur étant unifié. Ainsi au cours des premières années du X^e s., on arrive à l'achèvement du plan constantinopolitain complexe de la coupole cruciforme à quatre supports indépendants,¹⁹ qui se conserva et devint dominant dans la construction byzantine à la capitale jusqu'au XIV^e s.

De cette façon, l'ancienne église de monastère à Tuzlaläka fut l'unique représentant de cette variante parmi plus de trente églises découvertes jusqu'à présent à Preslav, ce qui est extrêmement important non seulement pour la précision de l'époque de sa construction, mais aussi pour l'édification des autres bâtiments de l'ensemble, liés à l'église, pendant les premières deux ou trois décennies après la conversion. Ainsi, cette église possède une certaine priorité chronologique par rapport aux autres églises à coupole cruciforme de Preslav. Cette priorité s'observe de même quant à la technologie et les particularités stylistiques de sa décoration céramique dessinée. Une certaine supériorité pendant l'époque de son édification est attestée aussi par les sections dans l'espace interbranchial du naos, destinées à l'ensevelissement de quelques membres de la fraternité monacale. Quelques parties du plan de ce type d'église se sont conservées sur les terres bulgares jusqu'à une époque assez tardive. Dans l'église à conchites près du village Kulata, dépar-

¹¹ Plus de particularités sur la décoration, voir chez : Totev 1982, 51.

¹² Eyce 1951, 492–496.

¹³ Brunov 1930, 25–34 ; Jakobson 1950 ; Jakobson 1958.

¹⁴ Hasluk 1906–1907, 288.

¹⁵ Ευγγούλος 1923, 191.

¹⁶ Bulter 1908, 56.

¹⁷ Brunov 1935, 484.

¹⁸ Ebersolt – Thieris 1913 ; Brunov 1949, 153–156.

¹⁹ Komech 1973, 409.

tement de Blagoevgrad,²⁰ les sections sont incluses de la même manière aux quatre angles du naos. Les mêmes sections, seulement du côté est, s'observent chez l'église près du village Vineni sur la rive du lac de Prespa.²¹ Des sections angulaires aux dimensions plus grandes, accompagnées d'une niche absidale formée à l'est, se sont conservées aussi chez l'église du monastère « Sept trônes », rapportée par Kr. Mijatev au XIV^e s.²²

Comme prototype de la variante suivante – l'église à coupole cruciforme à quatre supports indépendants, avait servi l'église « Nea » (la nouvelle église), édifiée aux environs de l'année 880 par l'empereur Basile I^{er} dans son palais à Constantinople.²³ Chez cette variante, la composition du plan s'allonge, puisque entre la branche orientale de la croix et l'abside fut inclus l'espace pré-abside qui avait eu une toiture autonome plus basse que la voûte des branches cruciformes. En son aspect achevé, cette variante représente une gradation de volumes, surplombée par la coupole. Par rapport à la hauteur générale, le bâtiment possède un socle plus au moins grand au niveau duquel menaient des marches. Le noyau principal constitué par le naos de l'église est d'un volume cubique. Les quatre colonnes quadrangulaires ou rondes, disposées à l'intérieur, contournent une croix à branches égales et portent la constitution de la coupole. Les branches cruciformes se dessinent au-dessus du volume général du cube, tandis que les toitures sur l'espace interbranchial sont plus basses. À l'axe est-ouest du naos s'accrochent aussi les autres parties.²⁴

À l'exception des deux églises à Pliska – l'une dans le palais de logement²⁵ et l'église № 24 située dans la ville extérieure,²⁶ les autres représentants de la variante complexe, découvertes jusqu'à présent, appartiennent entièrement à la ville de Preslav qui, en devenant la capitale de la Bulgarie, se transforma en centre dirigeant quant à l'œuvre matérielle et spirituelle ancienne bulgare. À cette variante complexe on rapporte les églises № 1 et 2 dans la localité Avradaka²⁷ (fig. 1a), l'église № 1 dans la contrée Bjalt brjag,²⁸ l'église de monastère avec le tombeau du tchargubil Mostič,²⁹ l'église dans la localité la « Clairière longue »,³⁰ les deux églises édifiées l'une sur l'autre près de l'encoignure du mur d'enceinte intérieur³¹ et l'Eglise

²⁰ Milchev 1960, 409.

²¹ Zlokovin 1931, 100.

²² Mijatev 1965, 188.

²³ Diehl 1925, 430.

²⁴ Bojadziev 1981a, 15–16.

²⁵ Mijatev 1965, 109. fig. 109.

²⁶ Michajlov 1949, 186. fig. 14.d.

²⁷ Ivanova 1949a, 65.

²⁸ Ivanova 1949b, 149.

²⁹ Ivanova 1955a, 49.

³⁰ Stanchev 1949, 79.

³¹ Ivanova 1955b, 463–486 ; Bojadziev considère qu'à cet endroit avaient été édifiées non pas deux, mais trois églises, voir : Bojadziev 1973, 53–73.

Principale dans le monastère royal.³² Leur composition planifiée d'une croix à l'espace interbranchial libre ne fut pas le résultat d'une évolution historique du type d'église à coupole cruciforme et à l'espace interbranchial comblé, et en cette direction on ne pourrait pas chercher des raisons pour un avantage chronologique parmi les variants différentes. L'élucidation de cette question est liée à la complication attestée dans la partie de l'autel de quelques églises.³³

Malgré les analogies multiples avec plusieurs monuments de Constantinople et l'Orient Byzantin, les églises mentionnées offrent quelques particularités locales, comme l'absence d'une correspondance entre la division constructive extérieure et intérieure des murs qui fut obligatoire pour les églises de Constantinople, l'indivisibilité des narthex, la préférence de la maçonnerie en pierre, les absides demi-rondes, etc. Une certaine modification de la variante envisagée est représentée par la plus inférieure des églises, près l'encoignure du mur d'enceinte intérieur. Sa composition planifiée est constituée d'une croix immatriculée aux branches allongées et d'une galerie des trois côtés entre le naos et le narthex. Il y avait aussi une galerie sur l'étage de l'église. Par ses composantes supplémentaires, le monument se détache des autres églises à coupole cruciforme du type complexe, les corps desquelles englobent seulement un naos, un autel et un narthex. La multiplicité des composantes de l'église inférieure peut être exoliquée avec raison par la place et l'importance qu'elle avait occupée dans la vie des habitants de la capitale, étant l'une des grandes églises représentatives urbaines.

Le groupe des églises à coupole cruciforme de la variante raccourcie, ou provinciale, englobe des monuments appartenant entièrement à la ville de Preslav : les églises № 3³⁴ et № 4³⁵ situées dans la partie riveraine basse de la ville extérieure nommée « Selište » (fig. 1b), l'église № 3 à Bjäl brjag,³⁶ l'église de monastère supérieure dans la contrée « Tuzlaläka »,³⁷ les églises de monastère à Patlejna³⁸ et sous Välkäšina,³⁹ l'ainsi nommée « Eglise du tailleur de pierre » après sa reconstruction,⁴⁰ l'église dans la contrée Vabilin dol⁴¹ et la petite église sépulcrale découverte récemment près du mur d'enceinte oriental de la ville intérieure, après sa reconstruction.⁴² De leurs naos, presque quadrangulaires et petits, ainsi que du

³² Fouilles et recherches non publiées de T. Totev.

³³ Stanchev 1952, 309 ; Bojadziev 1960, 23–33 ; Bojadziev 1963, 10–15.

³⁴ Skorpil 1930, 183 ; Chaneva-Dechevska 1980, 26. fig. 25. a, b.

³⁵ Skorpil 1930, 188 sq. ; Bojadziev 1963, 10–15 ; Chaneva-Dechevska 1980, 26. fig. 25 a, b.

³⁶ Stanchev 1949, 79.

³⁷ Gospodinov 1949, 100 ; Chaneva-Dechevska 1980, fig. 27.

³⁸ Bojadziev 1960, 23–33 ; Bojadziev 1981a, 18. fig. 5 ; Chaneva-Dechevska 1980, 23. fig. 23.

³⁹ Ogenova – Georgieva 1955, 373–417 ; Bojadziev 1981a, 18. fig. 6 ; Chaneva-Dechevska 1980, 27. fig. 29.

⁴⁰ Totev – Georgiev 1979, 18. fig. 4, 6. b.

⁴¹ Gospodinov 1916–1918, 158. fig. 162 ; Bojadziev 1981a, 18. fig. 6.

⁴² Fouilles et recherches non publiées de T. Totev.

nombre restreint des supports soutenant la coupole, provient l'absence d'un espace pré-abside et de l'espace interbranchial oriental. De cette façon, la branche occidentale de la croix, voûtée d'ordinaire par une voûte demicylindrique, avec l'espace interbranchial s'allonge, ce qui fut dicté par le goût artistique des différents bâtisseurs. En général, de l'inégalité des branches cruciformes proviennent quelques dérogations proposées par différents représentants de la variante à coupole cruciforme raccourcie.

L'église de monastère dans la contrée Patlejna⁴³ (*fig. 1d*) et l'église № 4 à « Selište »⁴⁴ qui reflètent d'un point de vue chronologique l'étape ancienne dans le développement du plan d'église à coupole cruciforme de Preslav, constituent une modification de la variante à deux supports de la coupole. Chez les deux églises les espaces interbranchiaux sont développés en pièces ayant la destination de protezis et de diakonikon. La coupole de l'église à Patlejna est mise sur des murs interbranchiaux en forme de la letter *I* avec une courbe intétieure arquée – particularité qui trouve son explication réussie chez St. Bojadziev.⁴⁵ L'identité des branches cruciformes assure un volume indépendant des pièces autonomes y constituées. Une semblable gradation des volumes s'observe aussi chez l'église № 4 à « Selište ».⁴⁶

La deuxième modification de la variante provinciale envisage offrent l'église № 3 à Bjel Brjag, l'église № 3 à « Selište » (*fig. 1c*), l'église supérieure à Tuzlaläka, l'église de monastère sous Välkäšina, l'église du tailleur de pierre, celle à la contrée Vabilin dol.⁴⁷ Toutes ces églises se caractérisent par des dimensions relativement petites et par un naos presque quadrangulaire, chez lequel les supports orientaux de la coupole sont remplacés par des espaces interbranchiaux comblés. Il en résulte qu'on observe un allongement des espaces interbranchiaux occidentaux par rapport au raccourcissement des espaces orientaux.

Par rapport à leur construction, les représentants de la variante raccourcie diffèrent de ceux appartenant à la variante de Constantinople uniquement par le nombre des supports libres, l'absence d'un espace pré-abside et l'espace interbranchial oriental. Chacun d'eux propose des particularités concernant le type des supports de la coupole, la forme de l'abside d'autel, le traitement des surfaces murales, les entrées du narthex à espace unique, le type et le caractère des niches à l'intérieur de l'église, etc. Il n'est pas exclu que la suspension de cette variante pendant les années du Deuxième Royaume bulgare fut provoquée dans une certaine mesure par les traits spécifiques et les particularités des monuments différents.

⁴³ Bojadziev 1960, 23–33.

⁴⁴ Bojadziev 1963, 20.

⁴⁵ Bojadziev 1960, 23–33.

⁴⁶ Bojadziev 1981a, 18.

⁴⁷ Bojadziev 1981a, *fig. 6*.

A la dernière variante – églises à coupole cruciforme, à croix inscrite et à l'espace interbranchial comblé, se rapportent les églises de Preslav situées dans la localité Deliduška,⁴⁸ l'église № 2 à « Selište »,⁴⁹ № 2 à Bjal brjag,⁵⁰ celle du tailleur⁵¹ et celle près le mur d'enceinte oriental de la ville intérieure⁵² avant la reconstruction, la petite église au monastère royal⁵³ (*fig. 1e, 1f*) l'église sépulcrale sur la rive gauche de la rivière Rumska,⁵⁴ récemment découverte et fortement effacée, ainsi que l'église № 8 dans le parc urbain de Preslav contemporain.⁵⁵ Chez toutes ces églises, le naos cruciforme est de petites dimensions, avec une coupole mise sur les angles intérieurs de la maçonnerie comblant l'espace interbranchial. De même tous les représentants, à l'exception de l'église du tailleur, ont après leur reconstruction des branches occidentales cruciformes inclinées. A l'est les églises finissent avec une abside d'autel unique, et à l'ouest – avec un narthex à espace unique. L'église № 8 dans le parc urbain, ainsi que l'église sur la rive gauche de la rivière Rumska, récemment découverte, peuvent être désignées comme une modification de cette variante. Elles se caractérisent par des branches cruciformes raccourcies et un narthex spacieux. Les autres différences parmi les représentants de cette variante concernent avant tout le traitement architectural des surfaces murales.

Les églises à coupole cruciforme, à croix inscrite et à l'espace interbranchial comblé se rapprochent le plus aux plusieurs monuments de l'Orient chrétien et de la Grèce.⁵⁶ Elles continuèrent leur développement de même pendant la domination byzantine et le Deuxième Royaume bulgare.⁵⁷

Les variantes, ainsi que quelques modifications du plan d'église à coupole cruciforme, sont reliées à certaines différences par rapport à la solution volumétrique et celle de la façade concernant l'image architecturale entière. Dans les cas désignés, le moment le plus caractéristique consiste dans la projection de la croix. Cette dernière se détachait non seulement par la gradation des volumes dans les parties supérieures des églises, mais aussi par rapport aux façades. Un intérêt particulier mérite la formation décorative des églises de la capitale, richement construites, et attestée par la découverte archéologique des parties de corniches, des archivoltes, capièles, des bases de colonnes, parties de cloisons d'autels, têtes de lions et d'autres animaux à trois dimensions destinées aux gargouilles et à la déco-

⁴⁸ Stanchev 1955, 419–426.

⁴⁹ Gospodinov 1916–1918, 159–160 ; Stanchev 1955, 399.

⁵⁰ Stanchev 1949, 79–95.

⁵¹ Totev – Georgiev 1979, 25 sq., fig. 16.

⁵² Fouilles et recherches non – publiées de T. Totev.

⁵³ Fouilles non – publiées de T. Totev.

⁵⁴ Fouilles non – publiées de T. Totev.

⁵⁵ Totev – Georgiev 1979, 18 sq., fig. 4, 6a.

⁵⁶ Polevoj 1973, 156.

⁵⁷ Des exemples mentionnés, voir chez : Chaneva-Dechevska 1976, 207.

ration sur les façades, différents détails multicolores en marbre et en pierre pour une mosaïque en opus sectile et plusieurs plaques céramiques en argile blanche avec des mortifs et des représentations ornementaux dessinés.⁵⁸

A la fin de nos remarques brèves, il faut souligner encore une fois que le type religieux à coupole cruciforme n'est pas le résultat d'une évolution historique ne succédant pas chronologiquement – de la variante plus simple à la variante plus complexe. A la lumière des derniers résultats archéologiques obtenus, la solution objective du problème dépend de l'élucidation des causes qui avaient imposé l'élargissement de l'autel et certaines modifications de quelques églises préslavien-nes. Les essais et les hypothèses élaborés en cette direction, comme l'hypothèse de St. Bojadžiev, peuvent servir d'une base solide pour l'éclaircissement de quelques questions.⁵⁹ Cependant nous devons reconnaître que, pour l'élaboration d'un tableau chronologique plus perfectionné concernant l'église à coupole cruciforme construite au cours des années du premier Royaume bulgare, on doit obtenir plusieurs données et observations provenant des monuments religieux récemment découverts et en bon état de conservation. Jusqu'alors, les hypothèses émises sur l'appartenance de ces monuments au gouvernement de Boris, Simeon ou Petăr doivent être envisagées comme des opinions personnelles des différents auteurs. Pour le moment, il est indubitable qu'à la fin du IX^e et la première moitié du X^e s. l'église au plan en forme d'une croix inscrite fut largement utilisée dans la construction culturelle ancienne bulgare, non seulement avec son prototype de Constantinople, mais aussi avec les autres modifications. Leur élucidation complète nécessite des explications historiques globales, car les reconstructions linéées à l'édification d'un autel tripartite furent provoquées avant tout par des considérations liturgiques.

LITTÉRATURE

- Bojadžiev 1960 – Бояджиев, Ст. Църквата в Патлейна в светлината на нови данни // *Археология* 4, 23–33.
 Bojadžiev 1963 – Бояджиев, Ст. Църква № 4 в Селище на Преслав // *Музеи и паметници на културата* 1, 10–15.
 Bojadžiev 1973 – Bojadžiev, St. L'église cruciforme à Preslav // *Byzantinobulgaria* IV, 53–73.

⁵⁸ Fouilles et recherches non - publiées de T. Totev.

⁵⁹ Selon cet auteur, toutes les églises cruciformes de Preslav sont édifiées simultanément dans un délai relativement bref et à l'époque du prince Boris. Détruites par Vladimir (Rasate), ces églises furent reconstruites avec un autel tripartite, de nouveau par le prince Boris à l'époque de la nouvelle arrive du clergé byzantin en Bulgarie, voir : Bojadžiev 1981c, 23. L'auteur consacra à ce problème son rapport ayant le titre « Sur la question de l'origine des parabèmes dans les églises de Preslav » présenté au congrès international « L' école littéraire de Preslav » qui avait eu lieu en 1981 à la ville de Šumen. – In: Сборник материали от Симпозиума.

- Bojadziev 1981a – Бояджиев, Ст. Архитектурата на преславските кръстополни черкви // *Музеи и паметници на културата* 3.
- Bojadziev 1981b – Бояджиев, Ст. Велики Преслав – постижения и проблеми в архитектурно-историческото му наследство // *Архитектура* 5.
- Brunov 1930 – Brunov, N. Une église Byzantine à Chersonèse // *L'art Byzantin « Chez les slaves »* 1. Paris, 25–4.
- Brunov 1935 – Брунов, Н. И. *Очерки по истории архитектуры. т. 2.* Москва–Ленинград.
- Brunov 1949 – Брунов, Н. И. *Архитектура Константинополя IX–XII вв. т. 2.* ВВр.
- Bulter 1908 – Bulter, H. *Ansient architecture in Syria. Dis II Sec. B. Part 2.* Leyden: Andéin.
- Chaneva-Dechevska 1976 – Чанева-Дечевска, Н. По въпроса за църквите на Велики Преслав // *Традиция и нови черти в българското изкуство.* София.
- Chaneva-Dechevska 1980 – Чанева-Дечевска, Н. *Църкви и манастири от Велики Преслав.* София.
- Diehl 1925 – Diehl, C. *Manuel de l'art byzantin. т. 1.* Paris.
- Ebersolt – Thieris 1913 – Ebersolt, J. – Thieris, N. *Les églises Byzantines de Constantinople.* Paris.
- Ευγγούλος 1923 – Ευγγούλος *Το κεραμεντιν νῆμι Θεσσαλονίκης. 6, (1920–1921).* Αθήνη.
- Eyce 1951 – Eyce, S. L'église Byzantine de « Büyükağa » à Amasra (Amastris de Paphlagoni) // *Bulletin* 15 (06 octobre, 1951), 492–496.
- Gospodinov 1916–1918 – Господинов, Ю. Разкопки в околността на Преслав // *ИБАД* 6. (1916–1918)
- Gospodinov 1949 – Господинов, Й. Гробнични църкви в Тузлалъка на Преслав // *Разкопки и проучвания* 3.
- Hasluk 1906–1907 – Hasluk, E. *Bitinica, s. A. XII.*
- Ivanova 1949a – Иванова, В. Разкопки на Аврадака в Преслав // *Разкопки и проучвания* 3.
- Ivanova 1949b – Иванова, В. Две църкви ва Бял бряг в Преслав // *Разкопки и проучвания* 3.
- Ivanova 1955a – Иванова, В. Надписът на чъргубиля Мостич и преславския епиграфски материал // *Надписът на чъргубиля Мостич.* София.
- Ivanova 1955b – Иванова, В. Две църкви при чупката на източната страна на вътрешния град в Преслав // *ИАИ* 20, 463–486.
- Jakobson 1950 – Якобсон, А. *Средневековый Херсонес.* Москва–Ленинград.
- Jakobson 1958 – Якобсон, А. *Раннесредневековый Херсонес.* Москва–Ленинград.
- Ivanova-Mavrodinova 1976 – Иванова-Мавродинова, В. Културата и изкуството през време на Първата българска държава // *История на българското изобразително изкуство. т. 1.* София, 77–83.
- Komech 1973 – Комеч, А. Храм на четвърех колоннах и его значение в истории византийской архитектуры // *Византия, южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа.* Москва.
- Kraytheimer 1965 – Kraytheimer, R. *Early Christian and Byzantine Architecture.* Harmondsworth–Middlesex.
- Mavrodinov 1931 – Мавродинов, Н. *Еднокорабната и кръстовидна църква.* София.
- Mavrodinov 1959 – Мавродинов, Н. *Старобългарското изкуство.* София.

- Mihajlov 1949 – Михайлов, Ст. Разкопки в Плиска през 1945–1947 г. // *Разкопки и проучвания* 3.
- Mijatev 1965 – Миятев, Кр. *Архитектурата на средновековна България*. София.
- Milchev 1960 – Милчев, Ат. Археологически разкопки и проучвания в долината на Средна Струма // *ГСУ ФИФ* 1.
- Mille 1905 – Mille, G. *L'Asie Mineure. Nouveaux domaines de l'histoire de l'art // Revue archéologique. 4 série. t. 5. (janvier – février 1905)*, 92–109.
- Mille 1916 – Mille, G. *L'école grecque dans l'architecture byzantine*. Paris.
- Ognenova – Georgieva 1955 – Огенова, Л. – Георгиева, С. Разкопките на манастира под Вълкашина в Преслав // *ИАИ* 20, 373–417.
- Polevoj 1973 – Полевой, В. *Искусство Греции. Средние века*. Москва.
- Skorpil 1930 – Шкорпил, К. Паметници от столицата Преслав // *1000 години България*. София.
- Stanchev 1949 – Станчев, Ст. Три новоразкрити църкви в Преслав // *Разкопки и проучвания* 3.
- Stanchev 1952 – Станчев, Ст. Църквата до с. Винаца. // *ИАИ* 18.
- Stanchev 1955 – Станчев, Ст. Разкопки по десния бряг на р. Тича в Преслав // *ИАИ* 20, 419–426.
- Strzigowski 1903 – Strzigowski, J. *Kleinasien, ein Neuland der Kunstgeschichte*. Leipzig.
- Strzigowski 1918 – Strzigowski, J. *Die Baukunst der Armenien und Europa*. Wien.
- Totev 1982 – Тотев, Т. *Манастирът в « Тузлалъка » – център на рисуваната керамика в Преслав през IX–X в.* София.
- Totev 1984 – Тотев, Т. Кръстовидна църква под основите на Голямата базилика в Плиска (865–866) // *Сборник в памет на проф. Станчо Ваклинов*. София, 160–170.
- Totev – Goergiev 1979 – Тотев, Т. – Георгиев, П. Две църкви в Преслав // *Плиска–Преслав. т. 1*.
- Vaklinov 1977 – Ваклинов, Ст. *Формиране на старобългарската култура XI–XII в.* София.
- Wulff 1914 – Wulff, O. *Altchristliche und byzantinische Kunst. Bd. 2*. Berlin–Neubabelsberg.
- Zlokovin 1931 – Злоковин, Зл. *Старе цркве*. Београд.

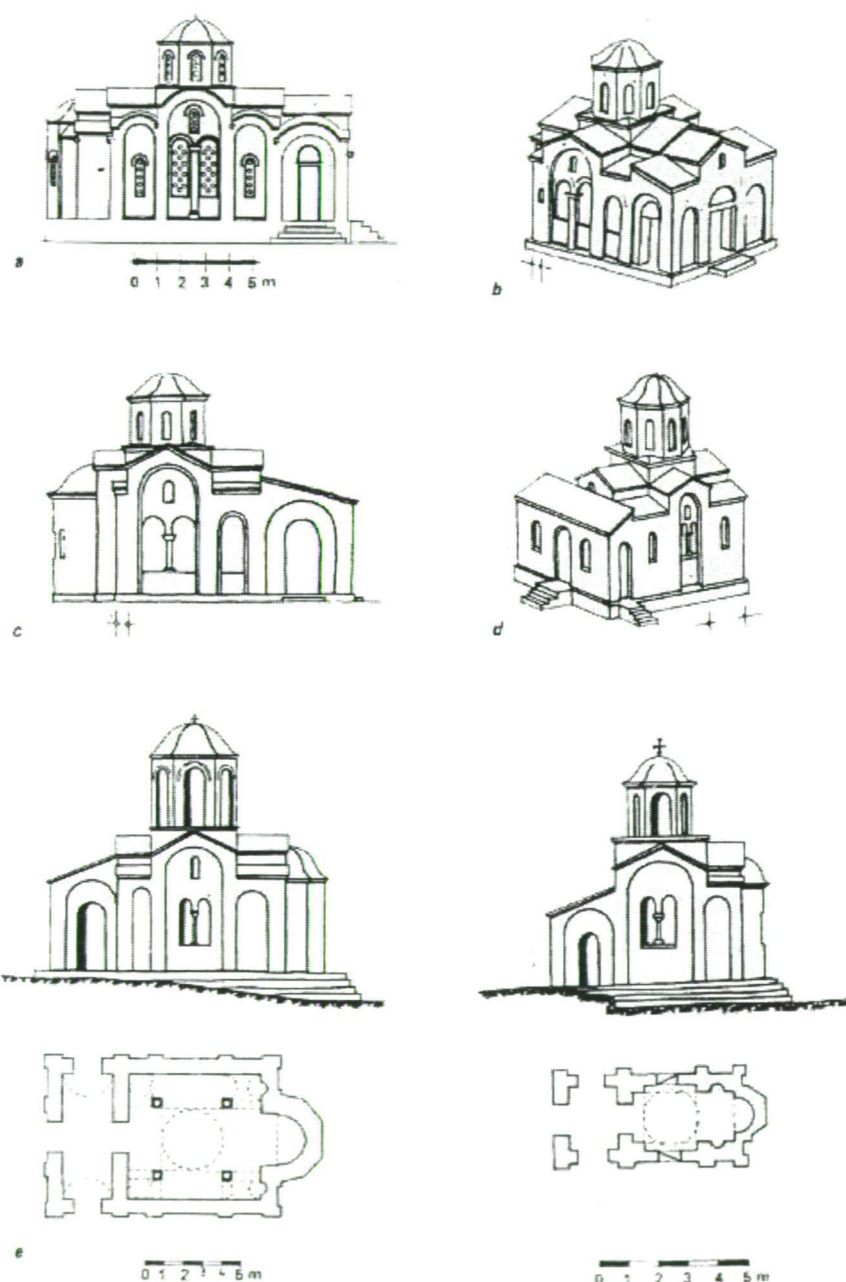


Fig. 1. L'image architecturale primaire et le plan des églises triconches de la fin du IX^e au X^e s.
 a - église No 1 à Avradaka; b - église No 4 à la „Seliste”; c - église No 3 à la „Seliste”; d - l'église à Patleja (les reconstructions sont exécutées d'après St. Bojadziev); e, f - plan et image de l'église au monastère royal

ON THE CRAFTS IN THE FIRST BULGARIAN KINGDOM

Stoyan Vitlyanov

(Стоян Витлянов, Шуменски университет „Епископ Константин Преславски“,
България, 9712 Шумен, ул. „Университетска“ 115)

The crafts, well known by Slavs and ProtoBulgarians for a long time, already from their original home lands, still took great part in the economic life of the First Bulgarian Kingdom. Their further development was determined mainly from the common economical progress and the constantly increasing needs of the young Bulgarian state.¹ The agricultural nature of the Bulgarian early medieval town not only includes but also determines the development of the crafts, which are based on the excess of agricultural production, which tends to concentrate in the town. That concentration, in the hands of the representatives of the state system led to the formation, at the beginning, of close relations between the handicraft trades and the economic development of the urban centers.

For a period of three centuries, the Bulgarian state annexed vast areas to its territory. The stabilization of the military, political and economical state of the country in the IX Century enables the Bulgarian rulers to start construction works of large dimensions in the capital and bigger urban centers. Its constantly increasing needs demand the necessity of building palaces, public buildings, roads, castles, making of great amount of military equipment, arms and accoutrements, that needs skilled craftsmen. That stimulates the development of all handicraft trades and creates preconditions for the development of commodity production and turns the capitals of Pliska and Preslav into great craft and trade centers of economical interest for the Bulgarian state.

In one of the important written resources on the crafts of the First Bulgarian kingdom – *Shestodnev* – the Bulgarian writer from the X Century Yoan Ekzarh,² among other things, mentions a number of crafts such as coppersmith's trade, goldsmith's trade, weaving trade, stone-cutting trade, brick-making trade, dyeing trade, shipbuilding and others. The description of the palaces and churches in the

¹ Za razvitiето na занаятчиjskoto proizvodstvo prez Parvoto bulgarsko tsarstvo com.: Shkorpil 1905, 308–321; Mavrodinov 1949, 164–165; Mihajlov 1963, 19; Milchev 1975, 246 and next; Vuja-rova 1960, 393–405; Djingov 1963, 47–69; Djingov 1960, 6; Akrabova-Jandova 1955, 487–511; Akrabova-Jandova 1959, 223–239; Rashev 1970, 13–16; Vitlyanov 1980, 137–145; Vitlyanov 1995, 92–100; Vitlyanov 2002, 713–719; Doncheva-Petkova 1984, 95–103; Balabanov 1980a, 27–36; Balabanov 1983, 228–241; Balabanov 1980b, 91–98; Balabanov 1981, 4, 34–39; Bonev 1983a; Totev 1996, 226; Totev 1998, 138; Totev 1982a.

² Com.: Kristanov – Dujchev 1953, 94–95; Mijatev 1959, 11 and next.

capital of Preslav, as well as the clothing of the Bulgarian tsar and his court show that there were different craftsman's trades and craftsmen with various qualifications. Yoan Ekzarh mentions "big buildings, decorated with stone and wood and painted", churches decorated "from inside with marble and bronze", the knjaz (prince), dressed in pearl dalmatika (a long tight tunic with long sleeves made of thick material) with a necklace and bracelets, and others.

The adopting of Christianity as an official religion further develops the craftsman's trades. The new ideology, during the second half of the IX Century, requires massive building works: building of churches and monasteries, making of various church plates, priest clothing, various cult accessories, icons and iconostases (icon-stands) and other works of man that the new cult needs. That naturally led to the need of different craftsmen from different spheres of trades (stone-masons, stone-cutters, jewelers, blacksmiths, icon-painters and others).

The progress of the handicraft trades in the First Bulgarian Kingdom comes also as a result of the constantly increasing needs of the newly-established Bulgarian feudal aristocracy in IX–X Centuries, who eagerly strives for imitating the Byzantine court etiquette. That led to the formation of new crafts connected mainly with making of fine and expensive products of colored metal, glass, bone and other that were mainly used by the members of the ruler's family and the members of the court.

The development of the crafts in the boundaries of the Bulgarian state comes, to a great extent, as a result of the common economical progress of the country, the great need of tools and equipment in agricultural work and cattle-breeding, the great need of clothes and furniture for the population.

Great priority for the development of the handicraft trades was the fact that in the boundaries of the Bulgarian state there were regions rich in ore deposits, which had been earlier exploited, since Tracian and Roman times. The Balkan province of geological prospecting was mainly connected with the extraction of iron, gold, copper, lead, zinc and other metals.³ The favorable prospecting conditions provided raw material for all branches of metal-working. There were such ore deposits in Stara Planina, The Rodopes, Rila and in some mountains in Macedonia. Despite the limited number of archeological data, there is no doubt that if not all, at least some of these ore deposits were exploited in the Middle Ages as well. The ethnic changes in the Balkans in the VI Century did not lead to decline of mining, as some scientists try to prove.⁴ It is possible for a short period of time that trade to have been stopped.

However, there are facts, which show, that soon after the establishment of the Slavs on the territories of the Byzantine empire, that trade was reestablished.⁵

³ Jovchev 1963.

⁴ Simic 1961, 14.

⁵ Mamzer 1988, 204.

Some ancient Slav toponyms prove the existence of ore deposits (mines) in that period, for example: Rupchos (a region in the Rodopes), Rupe (a region in Kraishteto), Rudishte, Rudnik and other places, as well as the names rupa (ore mine), rupnitsi (miners), rudina (the place where the ore was tooled), rudishte, rudnik, razsovach (a raw ball of melted metal), plakalnitsa (the place where the ore was cradled), samokov, valmo (the samokov's hammer), and many others, which prove a well-developed metallurgical trade.⁶

The existing ancient production traditions had a great importance for the development of the craft trades in the lands of the newly-established Bulgarian state. Despite the fact that there were numerous barbarian inroads, this tradition was not broken. On the contrary, a number of results from different archeological research works in recent years show undoubtedly that this tradition was adopted and included in the social-economical life of the Slavs and Protobulgarians after their establishment on the Balkan peninsula and the foundation of the Bulgarian state. An important fact in that respect is the typology of the tools that were made, as well as the circumstance that one part of the ancient ore / mine centers was still active in the Middle Ages.⁷

When The Slavs and Protobulgarians settled in the territories of the Bulgarian lands of today, they brought their traditions in the development of a number of handicraft trades. In that way, the direct contact with the old native people of the lands, who lived south of the Danube, led to rich production traditions.⁸

The available written resources and mostly the archeological research data show that main centers of handicraft trades in IX–X Century are the existing at that time towns and mainly the capital centers of Pliska and Preslav, which have been profoundly researched by now.

The archeological research data testify to the development of a great number of crafts, such as: pottery-making trade, iron-making trade, coppersmith's trade, goldsmith's trade, stone-mason trade, masonry trade, bone-making trade, production of works of glass, brick-making trade, tile-making trade, dyeing trade, carpentry trade, weaving trade, rope-making trade, fur-dressing trade and others. Even the enumeration of the separate craft trades can show the parameters of the handicraft works in the capital workshops.

The analysis of the handicraft works testify that those crafts which need particular conditions for development concentrate in the urban quarters: a relatively small built-up area that is sufficiently far away from the residential areas (in case

⁶ Mihajlov 1955, 73 and next.

⁷ Konjarov 1953, 20; Konjarov 1940, book 3–4; Georgiev 1978, 11–20; Georgiev 1955, 70; Radoslavov 1948, 28; Mihajlov 1955, 73 and next; Jovchev 1963, 193, 196 and next, Jovchev 1953, 85–88.

⁸ Za njakoi mimenti ot vlijanieto na kusnoantichnata proizvodstvena traditsija varhu bulgarskoto zanajatchijsko proizvodstvo prez rannoto srednovekovie com.: Hening 1987, 177–186; Herman 1987, 189–199.

of pollution and fires) and close to water and material resources, etc. This includes the following trades: pottery-making trade, fur-dressing trade, blacksmith's trade and metallurgic trade. The latter does not have a strong connection with the urban craftsman's trades. The great amount of cinder (slag) and plaster that can be found in different places in the Internal towns of Pliska and Preslav does not testify that that was a result of metallurgic works, as some researchers claim; this is a result of blacksmith's works. We could not talk about classical melting furnaces in the urban centers. The absence of own urban metallurgic basis supposes, at the presence of blacksmith's trade, that the iron was received in towns under the form of *zago-tovka* (raw material) from the ore deposit centers.

The biggest and most truthful number of data concern the pottery-making trade.⁹ And that is not accidental. Its development in the capital centers was closely connected with the presence of constant water resources and rich deposits of pot-ter's clay of good quality in the surroundings of Pliska and Preslav. That trade consists of two separate craftsman's trades – pottery-making trade and ceramic works for building constructions. These two crafts are one of the best-developed during the Middle Ages. That trade was greatly developed in the capitals of Pliska and Preslav. The whole process of that large-scale production can be studied from the pottery workshops that have remained since those times and the materials found there, along with the production waste, semi-manufactured materials and ready-to-use objects. It is important to be mentioned here that from the very beginning of its development this large-scale production turned into a separate trade. In that respect a crucial moment turns to be the fact that the manual home production is changed by a potter's circle. The ready-to-use production varies in form and style of making.

That difference is undoubtedly connected with the preserved pottery-making trade traditions of the different components – Slavs and Protobulgarians and the original native population, as well as due to the lack of the standardized pottery-making production. It can be viewed some kind of standartization in the ceramic works of building constructions. Such production workshops may have existed in order that purpose to be achieved, which was organized and worked mainly to satisfy the needs of the central state power. Though, the available data concerning the organization of the pottery-making trade are quite limited. An exception to that fact is a fragment of an object found during archeological research works of Pliska, on which the Greek word *φυλε* (*φυλήκ*) – “craftsman, fila” / is cut and written in wrong way and most possibly the explanatory word “*κεράμεά*” is added with the

⁹ Vitlyanov – Dimitrov 1996, 238–256; Gospodinov 1937; Akrabova-Jandova 1959, 223–236; Stanchev 1959, 239–241; Stanchev 1948, 129–149; Totev n. n. 48–50; Bakurdjiev 1956, 24–26; Georgieva 1953, 625–635; Nikolova 1968, 163–191.

meaning – professional organization,¹⁰ which is not present now, as the fragment was broken off just before the initial letter of the word. It is no doubt that in IX–X Century in Pliska there was a very well explicit differentiation of the crafts, which, as it is seen from the fragment with the inscription, were organized in professional groups according to their specializations.

The pottery-making trade reached a high level of development. Here along with the traditional mass production of household pottery works, a new kind of artistic pottery-made production appeared for the first time – making of decorative wall and floor tiles.¹¹ It was a new trade with complicated technology, which required precise work when the materials were preparing, exact dosage of the coloring agents (dyes), a stable hand in painting the decorative elements and finally, enough working experience in firing the objects in the furnaces. The paintings and relief icons that were found testify the artistry of the ceramic (pottery-made) icon painting of Preslav¹² and the great achievements the masters had reached.

The craftsmen of Preslav along with the decorative ceramic works, made various painted pottery objects for everyday use. Again, great attention should be paid on the artistic making of the object. It is surprising, even for the modern connoisseur of art, the fleetness and the inexhaustible imagination of the craftsman of those times, the way he combined the decoration with the form of the object.

An important craft from those times, which was wide-spread in the capitals of the First Bulgarian Kingdom, is the metallurgic trade.

The available archeological data testify that from very early years of that trade in the capitals of Pliska and Preslav, that craft was very well known by the native people.¹³ The products satisfied the needs in all branches of the craft production. An important fact showing the achievements in that trade are the quality and the quantity of the ready-to-use products that were found. All kinds of working tools were made, as well as craftsman's tools, arms and horse trappings, household objects and some others. It is important to mention here, that among these numerous blacksmith's products we can find objects with artistically made elements. That fact shows that the blacksmiths did not only have technical skills and habits, but they also showed some artistic preferences and styles. The ornaments, used in that decoration are connected mainly with the production traditions of the gold-

¹⁰ Mihajlov 1963, 19.

¹¹ Mijatev 1936, 156; Akrabova-Jandova 1962, 25–30; Akrabova-Jandova 1948, 101–128; Changova 1972, 33–39; Changova 1972, 285–289; Totev 1976a, 8–115; Totev 1976b, 25–28.

¹² Totev 1988, 86.

¹³ Shkorpil 1905, 308–321; Mavrodinov 1949, 164–165; Milchev 1975, 246 and next; Vujarova 1960, 393–405; Vitlyanov 1980, 27 and next; Vitlyanov 1995, 92–100; Vitlyanov 2002, 87–93; Doncheva-Petkova 1984, 95–103; Doncheva-Petkova 1995, 34–42; Balabanov 1980a, 27–36; Balabanov 1983, 228–241; Balabanov 1980b, 91–98; Balabanov 1981, 34–39; Bonev 1983a; Totev 1996, 226; Totev 1998, 138; Totev 1976.

smith's trade, founding trade, coppersmith's trade and a number of other artistic and jeweller's techniques. In that respect the blacksmith-masters from Pliska and Preslav take some artistic elements from the splendid ornaments and images of the old Bulgarian toreutics, as for example the objects and utensils from the golden treasure of Nadsentmiklosh, the Sevin' cup from Preslav, or the jeweller's works connected with the belt ornaments of Madara and the golden dressing decorative ornaments from Preslav¹⁴ that were found recently.

Some of the already mentioned golden and metal ornaments are really unique and one of a kind. They show the great achievements of the artistic crafts in both capitals. Their precise studying and comparison can lead to some basic conclusions concerning the high technological and artistic skills of the Bulgarian craftsmen.

There is a great number of various artistically made objects and tools made of bone, stone, glass and other materials. A great part of the ready-to-use products made of bone, along with their utilitarian character, served to satisfy the aesthetic tastes and needs of the medieval citizen. Here we can mention the different types of frames, inlaid and appliqué works, works of plastic arts and some others, which were made according to the rich artistic repertoire of the old Bulgarian culture of arts.¹⁵

But the top place among the stone plastic works during the First Bulgarian state could be given to the stone decorative-sculptural tiles and capitals of Preslav, made of animal, plant and geometrical ornaments.¹⁶ The love for ornaments of the stonemason-masters of Pliska and Preslav is not due to the influence of the Byzantine court and church stone plastic works, but it is also closely connected with the old artistic traditions of the Slavs and Protobulgarians.

Citing Yoan Ekzarh's *Shestodnev*, who talks about tzar Simeon "painted with dyes on a wall", we can say that there were skilful masters of monumental mosaic. That written information is also proved by the already found considerable amounts of colourful mosaic small cubes scattered in almost all regions of Preslav. After a complete research work, these remains reveal almost a full identity with the mosaic materials used by the world famous mosaic works from Solun, Ravena and Tsarigrad. Hardly could we imagine these masters from the past from Pliska and Preslav and their artistically made works. Even in the hardest years of inroads and bloody wars the clang of the anvil and hammer could be heard in the auls (a kind of settlement) and settlements of the Bulgarian state; skilful masters revived a piece of wood or a deer's horn and the hand of man moulded wonderful models of the Bulgarian applied art, made of clay, iron, gold, silver and copper. Due to the well-developed and organized craft trades at the end of IX Century and especially

¹⁴ Totev 1982b, 101; Vaklinova 1972, 52–56.

¹⁵ Totev 1982b, 101; Vaklinova 1972, 52–56.

¹⁶ Totev 1993, 109–116; Bonev 1983a; Bonev 1983b, 149–158.

in the golden X Century Bulgaria reached in many respects the splendid grandour of the Byzantine arts and was among the most prosperous and developed countries in Europe of those days.

LITERATURE

- Akrabova-Jandova 1948 – Akrabova-Jandova, Iv. Dekorativnata keramika ot Tuzlaluka v Preslav // *RP*, 101–128.
- Akrabova-Jandova 1955 – Akrabova-Jandova, Iv. Rabotilnitsa za risuvana keramika na jug ot Kraglata tsarkva // *XX*, 487–511.
- Akrabova-Jandova 1959 – Akrabova-Jandova, Iv. Prinosa kam prouchvaneto na keramichnoto proizvodstvo v Preslav // *IAI XXII*, 223–239.
- Akrabova-Jandova 1962 – Akrabova-Jandova, Iv. Preslavskata risuvana keramika // *Art* 4–5, 25–30.
- Bakurdjiev 1956 – Bakurdjiev, G. *Keramikata v Bulgaria*. Sofia.
- Balabanov 1980a – Balabanov, T. Zanačičijski proizvodstva i saorajenija v Pliska // *Archeology* 4, 27–36.
- Balabanov 1980b – Balabanov, T. Zanačičijski proizvodstva i saorajenija v Pliska prez IX–XI vek // *The medieval Bulgarian town*. Sofia, 91–98.
- Balabanov 1981 – Balabanov, T. Jelezarska i mednikatska rabotilnitsa v Pliska // *MPK* 4, 34–39.
- Balabanov 1983 – Balabanov, T. Za nachaloto na stakloobrabotvaneto i stakloproizvodstvoto v Srednovekovna Pliska // *Preslav* 3, 228–241.
- Bonev 1983a – Bonev, St. *Obrabotka na kost i proizvodstvo na kosteni izdelija v srednovekovna Bulgaria (VIII–XI vek)*. Dissertation. Sofia.
- Bonev 1983b – Bonev, St. Hudojstvenata rezba varhu kost – vrazki i vlijanija varhu drugite priloini tehniki prez X vek // *Preslav* 3, 149–158.
- Changova 1972 – Changova, J. Kum prouchvaneto na preslavskata risuvana keramika // *Archeology* 1, 33–39.
- Djingov 1960 – Djingov, G. Za proizvodstvoto na staklo v srednovekovna Bulgaria // *Archeology* 4, 6.
- Djingov 1963 – Djingov, G. Srednovekovna staklarska rabotilnitsa v Patlejna // *IAI XXVI*, 47–69.
- Doncheva-Petkova 1984 – Doncheva-Petkova, L. Za metalodobiva i metaloobrabotvaneto v Pliska // *Archeology* 2–3, 95–103.
- Doncheva-Petkova 1995 – Doncheva-Petkova, L. Peshti za dobivane na jeljazo kraj zapadnata krepotna stena // *Pliska-Preslav* 7. Shumen, 34–42.
- Georgiev 1955 – Georgiev, G. Ateologičeski Danni za jelezobrabotvaneto v Severoiztočna Bulgaria prez srednite vekove // *Nature* IV, book 5.
- Georgiev 1978 – Georgiev, G. *Starata jelezodobivna industrija v Bulgaria*. Sofia, 11–20.
- Georgieva 1953 – Georgieva, S. Za keramichnoto proizvodstvo v srednovekoven Preslav (Vuz osnova na arheologičeski material) // *Ipr.* 6, 625–635.
- Gospodinov 1937 – Gospodinov, Y. Keramichna rabotilnitsa v Patlejna // *IID* 14–15.

- Hening 1987 – Hening, J. Jezeoobrabotvashti rabotilnitsi v dolnata Dunavska oblast za vremetu mejdu kusnata antichnost I rannoto srednovekovie // *The Bulgarian lands from ancient times to the establishment of the Bulgarian state. Second International Congress in Bulgarian studies*. Sofia, 177–186.
- Herman 1987 – Herman, J. Arheologicheskija grad Jatrus i rannata istorija na Bulgaria // *The Bulgarian lands from ancient times to the establishment of the Bulgarian state. Second International Congress in Bulgarian studies*. Sofia, 189–199.
- Jovchev 1963 – Jovchev, J. *Polezni izkopaemi an NRB*. Sofia.
- Konjarov 1940 – Konjarov, G. Jezezorudnite nahodishta v Bulgaria // *Archives of state mines of Pernik*. book 3–4. Sofia.
- Konjarov 1953 – Konjarov, G. *Prinos kam istorijata na rudarstvoto i metalurgijata v Bulgaria*. Sofia.
- Kristanov – Dujchev 1953 – Kristanov, Ts. – Dujchev, Iv. *Estestvoznaniето v Srednovekovna Bulgaria*. Sofia.
- Memzer 1988 – Mamzer, H. *Studia metalurgia želaza na terenie pótnocno-wschdniej Bulgarii we wczesnym średniowieczu*. Wrocław–Warszwa–Kraków–Gdańsk–Łódź.
- Mavrodinov 1949 – Mavrodinov, N. Razkopki i prouchvanija v Pliska // *RP III*.
- Mavrodinov 1959 – Mavrodinov, N. *Starobulgarskoto izkustvo I*. Sofia, 205–221.
- Mihajlov 1955 – Mihajlov, St. Novi Danni kum vaprosa za staroto rudarstvo v nashite zemi // *Nature IV*, book 2.
- Mihajlov 1963a – Mihajlov, St. Razkopki v Pliska prez 1959–1961 // *IAI XXVI*.
- Mijatev 1932 – Mijatev, Kr. *Kruglata tsarkva v Preslav*. Sofia.
- Mijatev 1936 – Mijatev, Kr. *Preslavkata keramika*. Sofia.
- Mijatev 1959 – Mijatev, Kr. Dva poeticheski fragmenta u Yoan Ekzarh kato istoricheski izvori // *Archeology* 1–2.
- Milchev 1975 – Milchev, At. Zanaatchijski i targovski pomeshtenija severno ot jujnata porta na Vutreshnija grad na Pliska // *The architecture of the First and Second Bulgarian state*. Sofia.
- Nikolova 1968 – Nikolova, Y. Srednovekovnata kuhnenska keramika ot Juznata porta v Preslav // *TVPI “Brothers Cyril and Methodius”* 5, № 1. V. Turnovo, 163–191.
- Radoslavov 1948 – Radoslavov, B. Minnoto delo v bulgarskite zemi predi i sled rimsko vreme // *The mine processes and development of human’s culture*. Sofia.
- Rashev 1970 – Rashev, R. Oshte edna keramichna pesht po patja za Patlejna // *MPK* 4, 13–16.
- Shkorpil 1905 – Shkorpil, K. Domashnii bit I promisel // *IRAIK X*, 308–321.
- Simic 1961 – Simic, V. *Istoriski razvoj naseg rudarstva*. Beograd.
- Stanchev 1948 – Stanchev, St. Domashna keramika ot Preslav // *RP point 3*. Sofia, 129–149.
- Stanchev 1959 – Stanchev, St. Keramika ot peshtite po putja za Patlejna // *IAI XXII*, 239–241.
- Totev 1973 – Totev, T. Keramichni peshti v chashata na jazovir “Vinitsa” kraj Preslav // *Archeology* 4, 58–68.
- Totev 1976a – Totev, T. Manastirat v „Tuzlaluka“ – tsentar za risuvna keramika v Preslav prez IX–X vek // *Archeology* 1, 8–115.
- Totev 1976b – Totev, T. Za novootkrите risuvani keramichni ikoni ot Preslav // *Art* 2, 25–28.
- Totev 1982a – Totev, T. *Manastirat „Tuzlatuka“ – tsentar za risuvana keramika v Preslav prez IX–X vek*. Sofia.

- Totev 1982b – Totev, T. *Preslavskoto zlatno sakrovishte*. Sofia.
- Totev 1988 – Totev, T. *Preslavskata keramichna ikona*. Sofia.
- Totev 1993 – Totev, T. Kum vaprosa za tvorchestvoto na preslavskite majstori na rjazana kost prez IX–X vek // *Pliska–Preslav* 6. Sofia, 109–116.
- Totev 1996 – Totev, T. *Vinitsa in the Middle Ages*. Shumen.
- Totev 1998 – Totev, T. *Dvortsovija manastir v Pliska*. Shumen.
- Totev w. y. – Totev, T. Keramichni sudove ot Preslav // *MPK* 1, 48–50.
- Vaklinova 1972 – Vaklinova, M. Novootkrito sukrovishte v Preslav // *Centuries* 3, 52–56.
- Vaklinova 1993 – Vaklinova, M. Materiali i proizvodstvo na Preslavskata kamenna plastika // *Preslav* 5. Sofia, 68–102.
- Vitlyanov 1980 – Vitlyanov, St. Danni za obrabotkata n ajeljazo v tsentrovete na Purvoto bulgarsko tsarstvo // *The medieval Bulgarian town*. Sofia, 137–145.
- Vitlyanov 1995 – Vitlyanov, St. Stopanskijat oblik na stolichnite manastiri prez IX–X vek // *Pliska–Preslav* 7, 92–100.
- Vitlyanov 2002 – Vitlyanov, St. Arheologicheski danni za ikonomicheskija harakterna bulgarskite srednovekovni manastiri // *Christian Europe in the Middle Ages: East and West*. Sofia, 713–719.
- Vitlyanov – Dimitrov 1996 – Vitlyanov, St. – Dimitrov, J. Za klasifikatsijata i hronologijata na bitovata keramika ot manastira pri Goljama bazikika v Pliska // *Episkop Konstantin proceedings* 2. Shumen, 238–256.
- Vujarova 1960 – Vujarova, J. Jelezarska rabotilnitsa v „Selishte“ – Preslav // *Slavia anti-que* VII, 393–405.

ENLIGHTENMENT, FREEMASONRY AND NATIONAL IDENTITY

Dobrin Dobrev

(Добрин Добрев, Шуменски университет „Епископ Константин Преславски“,
България, 9712 Шумен, ул. „Университетска“ 115)

*As far as Freemasonry is concerned there is no prosperity for
humanity if before that there was no prosperity for the family,
the nation and the Motherland.*

(Dimitar Vedar, *Freemasonry*, 1938, 30)

The Balkan peoples' national identity begins to take shape during the second half of the XVIII Century under the influence of the enlightenment ideals, formulated within the secret societies of the Free Masons and following the principle *“The slave struggles for freedom, and the free man – for perfection”*. As far as processes in Bulgaria are concerned, I find it difficult to determine whether, as often stated recently, a number of the activists of our Renaissance were Masons. Recently, for example, very popular became Rumen Vassilev's book *“The Masonic Lodge and Levski's Brotherhood”*, where almost all of the more eminent Bulgarian patriots were qualified as connected to the Masonic movement. I, however, still think, that there is no sufficient evidence that Botev, Levski and a number of other activists of our national liberation movement could be qualified as practicing Brethren. Supporting this opinion is the circumstance, that under the threat of death penalty Freemasonry was outlawed in Russia in 1822, and from 1824 onwards everybody, suspected in belonging to this movement, was sentenced and hanged within 24 hours. At the same time the Grand Lodge of Greece was established as late as 1868, although it was proven beyond any doubt, that the leader of the Greek revolution, Alexander Ipsilanti (1792–1828) was a Free Mason since 1812. The first Lodge in Bulgaria, according to Dimitar Vedar's evidence, was consecrated in Rousse in 1880. Of course, this does not exclude the possibility that some Bulgarians, such as Dr. Peter Beron, Nikola Piccolo, Georgi Rakovski, Angel Kanchev, Ivan Kassabov etc. may have been members of some foreign Lodges, as Rumen Vassilev claims.

In view of the above facts I think that it is more probable that most of the figures of the Bulgarian Renaissance were influenced at a purely practical level by the ideas of the Enlightenment and by their teachers in the field of revolutionary practice, as well as by some prominent Masons, such as Giuseppe Macini (1805–1872), Giuseppe Garibaldi (1807–1882), Michail Bakunin (1814–1876), without having been specially initiated. It is for this reason that it is necessary to carefully read the ideological code of the European enlightenment.

Essence of the enlightenment philosophy are the following words of the Swiss Jean Jacques Rousseau (1712–1778): *“Man was born free, but everywhere he is in chains [...] Freedom must be born under the sign of virtue.”* (Rousseau, *“The Public Contract”*, 1762 – the same year when Paissiy of Hilendar wrote *“The History Slavic–Bulgarian.”*) The XVIII Century is generally described as Century of Reason, Century of Encyclopaedia, Century of Enlightenment and at the same time Century, in which Freemasonry spread its ideas. The emphasis in the said features is on the concept of man as a thinking being, whose abilities can be developed and perfected through education. Undoubtedly, in order to understand the essence of modern Freemasonry, which formed in that Century of stormy ardour, there must be analysed **the ideas of enlightenment, which are the secular expression of the secret doctrine of the Brotherhood.** It is proven that almost all great figures of the Century of Enlightenment were tempted by the Masonic ideals.

The interest in man is naturally linked to the problem of power. At the end of the XVII Century in England, during the second half of the XVIII Century in France and America and at the end of the XVIII and the beginning of the XI Century in the German States and provinces, a public discontent swelled due to the irrational social order and the hereditary rights of the aristocrats. In the public space was voiced the necessity of implementing the principles of freedom, equality and justice in the state structure. In his *“Thoughts on education”* (1693) the English philosopher John Lock (1632–1704) wrote the following:

The natural state is a state of freedom, but not of a self-will; it is ruled by the laws of nature, which everybody must obey: the mind, discovering those laws, teaches all people, that nobody is entitled to harm the life, health, freedom and the property of others.

Rousseau is considerably more radical in his reasoning. In *“Émil or about education”* (1762) he generalises:

Our whole wisdom consists of slavish prejudice, all customs are nothing else but subjugation, slavery and compulsion. Civilised man is born, lives and dies in slavery; when he is born, he is wrapped in diapers; when he dies – he is nailed in a coffin; while he is alive he is chained by the human institutions.

The philosophers of change outlined two ways for its realisation – through revolution or through reforms, implemented by an enlightened monarch. Rousseau is adherent to the extreme action and prefers the republican form of government structure. This is easily explicable – he was born in a country, which declared itself republic back in 1523. In *“Reasoning on the origin of inequality between people”* (1754) he motivates the morality of a forceful deprivation of the King for his power as follows:

The state contract is disrupted by despotism to such extent that even the despot himself is ruler only while he is strong. If the masses succeed in dethroning him, he cannot complain about violence.

Philosophers, who define reforms and enlightened monarchy as the better way to change, are François Arouete de Voltaire (1694–1778), Charles de Seconda Montesquieu (1689–1755) and Johan Wolfgang Goethe (1749–1832). Their ideal is England, where an enlightened monarchy was already established after a bloodless bourgeois revolution in 1688. There was a periodic convocation of the Parliament. Legislation was under its complete control. Taxes were also voted by the Parliament. Citizens were granted the right to deposit petitions etc. The changes in England gradually paved the road toward implementation of the prescriptions of *“About the spirit of Laws”* (1748) by Montesquieu, concerning division of the legislative, judicial and executive power.

Following their ideas, philosophers-reformers carried on correspondence with the European monarchs, visited them, and some of them even took ministerial posts in their Governments. Voltaire, for example, spent two years at the court of the Prussian King Friedrich II. In 1773 Diderot visited Empress Katherine II the Great in St. Petersburg. And in 1776 Goethe became Minister of Karl August, Duke of Weimar and directed him in his state affairs.

Changes in those years were very dynamic. In the summer of 1776 thirteen North American States broke away from England and founded the United States of America – the first ever state, founded in accordance with the ideals of Freemasonry. Colonists established a Congress and on June 4 adopted the Declaration of Independence, which was an etalon of the spirit of the XVIII Century:

We deem as obvious the following truths: all people are created and endowed by their Creator with certain irrevocable rights, among which is the right of Life, Freedom and strive for Happiness. In order to secure those rights, among people are formed governments, whose just authority is founded on the content of the ruled ones. Every time, when any form of government violates this principle, the people have right to change or destroy it, to create a new government, based on such principles and such organisation of power, which, according to the people's opinion can more than anything contribute to their safety and happiness.

Then the French bourgeois revolution followed (1789–1794). On August 26, 1789 the National Assembly, which declared itself to express the peoples will, proclaimed: *“People are born and remain free and equal in rights. Social differences can serve only the common welfare”*. The consequence from this declaration was that the only sacred sphere declared was private property. Even the radical Rousseau, who didn't live to see the events he had prepared, was of the opinion, *“that equality should not be understood as a complete and utter obliteration of the degrees of power and wealth”*.

Thus in general were accomplished the principles of good government, formulated a Century before by John Lock in his treatise *“On Civil Government”* (1690): 1) Absolute monarchy is incompatible with the civil society; 2) All people are free and equal in nature; 3) The main purpose of the people, getting united in

communities, is protection of private property; 4) The first necessary thing in a community is to establish legislative power.

Major figure of the new social community is the Citizen. Changes rely on his moral and political consciousness and perfection. According to Abbé Seyès, one of the ideologists of the French revolution, the state has no need of any "privileged classes": *"What should be done, so that a nation can exist and flourish? Private crafts and public functions [...] If the privileged class is eradicated, the nation will not become something lesser or something greater."*

The development of the idea of the energetic and industrious citizen also lead towards a praise to entrepreneurship and trade. For example, the English novelist Daniel Defoe (1660–1731), author of *"Robinson Crusoe"*, wrote:

Trade is the world's wealth. It divides nations to rich and poor. Trade feeds production, production gives rise to trade, trade distributes the world's wealth and again trade creates one new kind of wealth, which nature doesn't recognise.

In a letter to Goethe in connection to his novel *"Wilhelm Meister"* the writer Friedrich Schiller (1759–1805) noted on his part: *"Apology of trade is magnificent and has a great meaning."*

Apart from the significance of labour the new era's ideologists emphasised the public role of holidays. *"If you want to make a nation energetic and industrious – Rousseau said – give it holidays, offer it entertainments, which will make it love its situation and will prevent it from wanting another, easier one. Those lost days will even more help appreciate all other days. Direct its entertainment, so that they be decent; this is the right way to inspire it to work."* Here the interest towards national identity is very strong. The whole cultural Pantheon is related to the festive tradition of a peoples, because festive culture includes both merry and sad rituals.

Enlightenment figures have rarely protested against the Catholic Church's involvement in public life. In his pamphlet *"Call for honour and justice"* (1715), Daniel Defoe professes:

From the moment, when for the first time I gained knowledge of public affairs up till now I have always been a sincere worshipper of my country's Constitution. I have always been an ardent follower of freedom and Protestants' interests[...] I have never diverged neither from the principles of the Revolution, nor from the doctrine of freedom and proprietorship, on which they are based.

These words also touch the Protestant theme. The sweeping "protest" and the appeal for reforms within the Christian Church, known as *the Reformation*, were directed against the Pope's authority and the hypocrisy of Catholicism. Typical protestant movements were *Calvinism*, named after the Swiss clergyman and reformer Jean Calvin (1509–1564), and *Lutheranism* – named after the German Church reformer Martin Luther (1483–1546).

Reformist ideas have their undercurrent manifestation in the art of classicism, too. Evidence for this is the comedy *"Tartuffe"* by Molière. These ideas, ho-

wever, became irresistible in the era of enlightenment. Almost all more famous figures of the enlightenment era were critically disposed towards the Catholic Church. A particularly fierce opponent of the Pope was Voltaire, who in 1759 publicly called for struggle against the cassocks' hypocrisy and said the famous words: "*Stamp down the brute*", directed towards the Pope in Rome. In principle he was opposed to any religious fanaticism. Significant in this respect was his pathos "*Mohamed, or Fanaticism*" (1741). His *Deism* (belief in the One Neutral God) became the major postulate of Freemasonry and defined its attitude towards various religions. In our days these ideas find expression in the movement of *Ecumenism*.

Reformers of Christianity think that man should be left free with his religion. The Church administration, including priests, high ranking clergymen and cardinals, was declared not only unnecessary, but noxious, too. Particularly emphasised was the bad example, given by corrupt and avaricious God's servants, who with their insincerity repulsed the pure souls of the believers.

For the purpose of motivating the lack on any need for mediators between laymen and God, a struggle began against the service in Latin. The Bible was translated to the spoken European languages. For example, in 1522 it was translated to German by Lutter. Rituals were simplified. The Church's monopole on education was liquidated and secular schools were established. A significant act of justice was the closure of the Church's Courts, which were connected to the most repulsive form of violence in Europe in the Middle Ages – the Inquisition.

A number of philosophers of the era of enlightenment thought that under the influence of Protestantism the creative forces of man shoot up, while Catholicism suppressed them. Goethe, for example, made the following note in front of his secretary Eckermann:

One of the happy circumstances, which enabled Shakespeare's inborn talent to develop freely and brightly, was that he was also a Protestant, otherwise he, too, like Cadilassa and calderone would have glorified nonsense.

Major principles in the sphere of religion in the XVIII Century culture became tolerance towards religion and moderation.

The era of enlightenment gave rise to the theory of natural man. "*Man is one whole – stated Rousseau – I don't deny, – but man, torn by religion, Government, laws, traditions, prejudice, environment, becomes alienated from his essence...*" If this is so, he must be placed in more special conditions, so that he returns to his natural state. In "*Emil, or about education*" Rousseau presents his brief programme for renovation of man – more labour and closer to nature. According to the XVIII Century philosophers, however, most important is cultivation of human nature through education and enlightenment. This is where the definition of their time as Century of enlightenment comes from. In his novel "*Wilhelm Meister – years of wandering, or the disavowing ones*" Goethe says:

Man, born for intelligence, needs much more education, it can be constantly displayed before him by the care of his parents and his teachers, by tacit example or by the cruel life experience.

In order to support this process of “building up the personality”, first in England (1729), and then in France sprung up the idea about the Encyclopaedia as an educational project, which was a completely Masonic act. Particularly monumental was the work “*Dictionary or Encyclopaedia of sciences, arts and crafts*” (1751–1772), realised in France under the editing of Denis Diderot (1713–1784) and Jean le Rond d’Alambaire (1717–1783). An important work from educational point of view was also “*Philosophical Dictionary*” (1764–1769) by Voltaire.

Enlighteners highly valued the decent art as a form of education. In the Introduction to his novel “*Robinson Crusoe*” Defoe, concealed behind the publisher’s mask, wrote:

The description is presented modestly, with becoming concentration and righteous interpretation of events, as wise men always do, so that others can learn from their example and pay the due respect to the wise providence, no matter how diverse our experiences, which storm us on their own accord, may be.

Rousseau, on his part, thinks that Defoe’s novel is the only suitable example of civil and moral education. Thus the novel form’s significance for the ideology of enlightenment is declared. According to XVIII Century’s ideologists art should not be bent to the readers’ taste. Goethe emphasises in “*Art and Antiquity*”:

An author shows greatest respect to his readers when he gives them not what they expect, but what he himself thinks right and useful at a certain level of his and others’ development.

Reconciliation of individual and public interests is sought through art. Art is considered a powerful means for overcoming the inborn egotism in people and transforming them into citizens. A number of theoreticians of the enlightenment devoted a considerable part of their works to this issue. The English philosopher Shaftesbury (1671–1713), for example, noted, that aesthetical and moral principles were close in their essence. Beauty, in his opinion, is also good, and ugliness is evil. The specific aesthetical category for the art of enlightenment is *simplicity*. In 1771 Diderot said: “*Oh, my friend, how beautiful is simplicity! How wrongly we have acted by having alienated ourselves from it!*”. Opposed to simplicity is luxury. “*Luxury and bad taste – concludes Rousseau – are inseparable. Wherever there is extravagance, taste becomes false.*” In this meaning nature is source of simple beauty and example for imitation. “*Completely pure can [...] be that artistic beauty – says Schiller – whose original is in nature itself.*”

The era of enlightenment is characteristic for its interest to *otherness*. Scientific expeditions are organised, established are museums with artefacts, brought from far away countries, many literary and scientific works are translated. Europe is traversed by explorers and writers in order to meet and exchange views and

thoughts. The interesting works of literature and scientific discoveries are made public as soon as possible in various countries through excellent translation. Mass distribution of books is favoured by the phenomenal advance of the printing industry, which is, on its part, result of the financial profit ensuing from this activity. Availability of solvent buyers of books and periodicals alters the whole cultural scene of Europe. Even newspapers and magazines come to existence, which present the current event in various countries. There is also reasoning on the problem of cultural dialogue between peoples. In *"On the world's literature again"* Goethe wrote:

Every nation has its peculiarities, which distinguishes it from the others and those peculiarities make nations feel separated and – or attracted, or rejected one from another. External manifestations of those internal peculiarities seem to other nations mostly unusually unpleasant and, in general, funny. It is for this reason why we always appreciate one nation less than it deserves.

The principle "Know the others, so that you know thyself" is a leading one in the new world of studiousness, tolerance and education. *"Persian Letters"* (1721) by Montesquieu, for example, is a typical book of enlightenment. It is in epistolary form and presents the foreigner's impressions of the world he found himself in and the exposition is in the spirit of humanism and demonstrates good will.

In the enlightenment era's understanding of the world and man the idea of the difference is, however, combined with the understanding of universality of the spirit. In the novel *"Wilhelm Meister – years of wandering, or the disavowing ones"* Goethe emphasised:

There is no patriotic art and patriotic science. Both, as all supreme welfare, belong to the whole world and can be developed only if there is a common free interaction between all people, living on earth at the same time as everything which had been left to us and which we know from the part, must be respected.

Thus the interest towards the unique national identity interweaves with the idea of universal human values.

In the context of the above said particularly interesting is the role of the so called "Young ones" (Vassil Levski, Hristo Botev, Ivan Kassabov etc.) in the Bulgarian Renaissance. They were followers of the enlightenment project *Young Europe*, formulated by Giuseppe Macini in 1833, who linked it to the idea, that all peoples have right of freedom, through which they could build their enlightenment, culture and national language. For him freedom and equality must manifest themselves in the moral, religious and social sphere. Idiosyncratic for the ideology of the "Young ones" in enslaved Bulgaria was the fact that they took a stand against empires – against the Ottoman empire in favour of Young Bulgaria and Young Greece, against the Russian empire in favour of Young Poland, against the Austro-Hungarian empire in favour of Young Italy and Young Hungary etc. Also interesting, for example, is the circumstance that during the revolution of Young

Turkey, which was lead by Free Masons and dethroned the Sultan, a Bulgarian detachment was also sent to Constantinople in support of the revolution.

In our Renaissance the division between young and old distinguishes mainly Russophiles from Russophobes on the principle of struggle against the Russian absolutism. This opposition is particularly strongly manifested in Hristo Botev's journalism. On many occasions in "Kettle-drum" he denounces those who had received from their masters "so many roubles and so many bravos" ("A rebuke of one Consul to the Bulgarian notables" – "Kettle-drum", year 1, issues 3, 4 and 5 of March 20 and 30 and April 10, 1869). Moscowphiles themselves are defined as "*the Old ones*", and their newspaper is accused of "*defending the Russian notables' interests*" ("The "*Motherland*" newspaper or the organ of notables" – "Kettle-drum", year 1, issue 8 of 27.07.1869) – i.e. the aristocracy's interests.

In the interpretations of "Kettle-drum" Grandfather Ivan¹ himself is not that holy figure, known to the readers of pro-Russian Renaissance stories, but a sinister manipulator, who has "*harnessed*" his political servants. ("Political conversation" – "Kettle-drum", year 1, issue 9 of 10.08.1869). At the same time the Russian Government's representatives in Romania, such as Baron Offenbergh, Consul General, are described in "Kettle-drum" as puppeteers of the national traitors Russophiles. "Kettle-drum" meets with a particular indignation the dishonourable policy of Russia in respect of the interests of the Bulgarian nation: "*The Russian Government, made of Germans, obviously wants another hog-wash, because it shamelessly sticks its nose in our business again. Today it instigates the Phenner Patriarchy² to protest against the firman, but on the other hand it saws intrigues before the Turkish Government, that Bulgarians were still not ripe for being given their own hierarchy; therefore the firman should be amended in favour of the Greek Patriarchy, which vowed to be Russia's Pan-Slavonic stooge from now on.*" ("The Ecumenical Patriarch is out of his mind" – "Kettle-drum", year I, issue 17 of 27.05.1870).

The strong influence of the ideology of enlightenment is beyond any doubt. Botev believes, that in order to destroy the kingdom of lie, its principles must also go down with it. It is for this reason that he so passionately criticised them in both his poetry and political journalism. The pedagogic recommendation to fear God and respect the King is also literally cited in his poem "*Struggle*". Solomon's words in it "*fear God, respect the King*" are characterised as a "*sacred nonsense*". They are part of the sages of "*a pack of wolves in sheepskins*". The hypocritical charlatans, preaching those "*sages*", are "*priest and Church*", "*savage teacher*", "*newspaper man*". With their pedagogy the said public figures support "*this*

¹ Colloquial for Russia (translator's note).

² Reference is made to the Ecumenical Patriarchy in the District of Phenner Bahchè in Constantinople (translator's note).

kingdom bloody and sinful,/ kingdom of villainy, lechery and tears,/ kingdom of grief – endless evil!” The poet’s worldly ideal is to find new moral stronghold for his people. He needs them himself and constantly seeks them. Very interesting in this respect is a passage of his letter to Grudov, Kavaldjiev and Stranski, sent from the board of the ship “Rasezki” on May 17, 1876: *“I am happy and my joy is boundless, when I think that “My Prayer” is coming true.*” The specific emphasis on this poem is indicative. It was written by Botev in order to show alternative to the pretended idols and the false God. Walking towards death, the poet remembered the following verses:

*Oh, my God, You rightful God,
Not You, God, in Heaven,
but You, God, within me -
in my heart and in my soul...*

*Give strength to my arm,
for when the slave revolts
in the fire of the struggle
my grave I may find!*

This rightful God is not the God *“of liars,/ of dishonest tyrants”*, He is not *“idol of the fools,/of the humans’ foes”*. He is the God of reason and protector of slaves, He is the One God of Deism, of whom speaks Voltaire.

Still, in my opinion, we can talk about some direct influence of Freemasonry on Bulgaria’s social and cultural activities only in respect of the period after the Liberation. The information about the young Prince Alexander Battenberg with the Rouse Lodge of Ivan Vedar is a common knowledge. Also strong is the influence of Zachari Stoyanov on the political life, and there is a documentary proof that he was a practicing Free Mason – his Masonic Charter is still displayed in the Rouse Museum. Apart from that even a glance at the text of the Tarnovo Constitution shows its Masonic clay. Most interesting, however, is the case of Bulgaria’s national flag. So far no discussion has been held on this issue. In my opinion this is a key issue. This is one of the concealed Masonic messages of the men of the state, who constituted the Third Bulgarian Kingdom. The act of adopting the tricolour flag as it is, is an exceptional event in our history. Firstly, it gets us closer to the tradition of the eminent Masons Macini and Garibaldi. Under their influence the colours of white, green and red were adopted in Italy’s national flag, and through their follower Lyosh Koshut – in Hungary, too. A curious fact is that the colour arrangement of independent Mexico’s national flag is the same as that of the Italian one and this is due to the circumstance, that the figures of the struggle for national liberation in that country were involved in Freemasonry since 1822. A particular role among them has played the eminent Free Mason and twice President of Mexico Benito Huare (1806–1872). At the same time it is only in Bulgaria that the arrangement of the three colours corresponds to the symbolic system of the Scottish Ritual.

In 26°, Prince of Mercy or Scottish Trinitarian, the table must be covered with a table cloth with the colours of white, green and red, where white symbolises Belief, green – Hope and red – Love (Mercy), respectively. The Prince of this Degree must himself demonstrate mercy and help for the release of the captives (enslaved people). It is clear that the choice of our national tricolour flag is not accidental. It emphasises the most significant dogma of Christianity – the idea of The Holy Trinity and at the same time shows God's mercy, spread over our people. Thus Bulgaria's national flag is connected to the universal idea of freedom and discretely reminds of our national specifics – that the predominant religion in our land is Christianity.

DIE WIEDERHOLUNG IN DER SCHICKSALSANALYSE LEOPOLD SZONDIS

Plamen Panajotov

(Пламен Панайотов, Шуменски университет „Епископ Константин Преславски“,
България, 9712 Шумен, ул. „Университетска“ 115)

„Nicht das Selbe kehrt wieder, sondern die Wiederkehr ist das Selbe.“
(Gilles Deleuze. *Differenz und Wiederholung*)

„Alles wiederholt sich unendlich oft und bleibt unwiederholbar.“
(Danilo Kiš. *Die Enzyklopädie der Toten*)

Leopold Szondi postuliert in seinem Buch *„Schicksalsanalyse“* die These, dass ein Individuum nicht in der Lage ist, seine Existenz absolut selbständig und unabhängig zu gründen. Szondi akzentuiert auf die Rolle der Ahnen. Die Ahnen lenken die Wahlhandlungen eines Menschen und streben „im Leben des Abkömmlings in der gleichen Existenzform vollständig so zurückzukehren, wie sie in der Familiengeschichte einmal oder mehrmals wirksam war“.¹

Im Gegensatz zu den Annahmen des puren Genetismus der auf einer Ordnung gestalthafter Herforderbringungen im Subjekt aufbaut, behauptet Szondis Perspektive eine Finalität, die im Trieb begründet sein soll, insofern sie sich unter der Hinwendung zu bestimmten Obejekten des Begehrens vorstellt. Soll man Szondi tatsächlich folgen, wen er die Triebe als zentrale Organisatoren des Verhaltens darstellt, ist es notwendig anzunehmen, dass die Triebfaktoren psychische Korrelate genetischer Strukturen sind.

Friedjung Jüttner, dem scheint, dass die Trieblehre der Schicksalsanalyse in den letzten Jahren außer Kurs gekommen ist, schlägt vor, die Triebe als Bedürfnisse zu betrachten. Seiner Meinung nach wäre heute weniger anstößig um Bedürfnissystem zu sprechen. In seinem Aufsatz *„Umformulierung des Triebsystems“* interpretiert Jüttner die Triebe als phänomenologische Reduktionen im Sinne Hussels.²

Man erkennt hier eine alte Täuschung, die von vielen Psychologen als unhaltbar verworfen wurde, nämlich dass die Ableitung der Triebe aus den Genen nicht mehr vertretbar ist. Die genetische Fragestellung ist sehr wichtig, weil wir „in den Phänomenen der Erblichkeit die großartigsten Beweise für den organischen Wiederholungszwang haben“.³ Wenn im Trieb „eine Art von organischer Elastizität“ sich

¹ Szondi 1963, 57.

² Jüttner 1990, 24.

³ Freud 1992, 221.

manifestiert, dann ist der genetische Standpunkt eine wichtige Voraussetzung für die Rekonstruktion der Verhaltensänderungen.

Wir sind nicht geneigt, wie in den Anfängen der Psychiatrie, die Persönlichkeit eng mit der genetischen Matrix des Menschen in Verbindung zu bringen, aber es ist offensichtlich, dass bei der Entstehung vieler psychischer Krankheiten genetische Faktoren an der Ausbildung einer Disposition mitwirken.⁴ Die genetische Forschung, die differenzierter und selbstkritischer als früher geworden ist, hat sich in ihren Methoden entwickelt. Das interessanteste Ergebnis dieser Forschungsrichtung ist, dass wir heute Aussagen darüber machen können, bei welchen Neurosen in der Symptomwahl genetische Komponenten einen größeren und bei welchen sie einen kleineren Einfluss haben. Dabei verhält es sich offensichtlich so, dass die genetische Information nicht darüber entscheidet, ob wir neurotisch erkranken oder nicht, sondern vielmehr darüber, welche Symptome wir mit größerer Wahrscheinlichkeit wählen (im Sinne Szondis), wenn wir ein neurotisches Syndrom entwickeln.

So ist die Zwangsneurose am längsten als die Neuroseform bekannt, bei der die genetisch-konstitutionelle Mitverursachung eine wichtige Rolle spielt. Auch bei den Phobien scheint ein nennenswerter Faktor dieser Art mitbeteiligt. Neurotische Depressionen und endogene Depressionen zeigen keinen genetischen Zusammenhang. Die Angstneurose hat ebenfalls eine geringere genetische Komponente als die Phobie und am allergeringsten ist dieser Faktor wahrscheinlich bei den hysterischen Störungen ausgeprägt. Neurotische Krankheitsbilder insgesamt sind erwartungsgemäß stärker genetisch bestimmt als neurotische Reaktionen.

Die Analyse genetischer Faktoren kann durch verschiedenste Techniken erfolgen. Dabei geben Familienuntersuchungen erste Hinweise. Sehr viel aussagekräftiger sind allerdings Zwillingsstudien. Leopold Szondi führte solche Forschungen in Budapest (als Mitarbeiter von Professor Pál Ranschburg) und später in Zürich. Er untersuchte die bei Menschen, insbesondere bei seinen Patienten auftretende Anziehungskraft in Bezug auf andere Menschen, bestimmte Berufe, Interessen und Krankheiten. Er schloss, dass Gleichartigkeiten, insbesondere hinsichtlich solcher Erbanlagen, die bestimmte Krankheiten verursachen, diese Anziehungskraft bewirken.

Bei Blutsverwandten finden sich höchstwahrscheinlich Gleichartigkeiten, aber solche können auch unter befreundeten bzw. verheirateten Nicht-Verwandten vorkommen. Dann spricht Szondi von Wahlverwandschaft, die so wie die Blutsverwandschaft, eine genetische Begründung hat. Wenn die Anziehungskraft gewirkt hat und die Wahl getroffen wurde, dann sind wir mit dieser Wahl im Kreis der entstandenen Familie, im Bereich des familiären Unbewussten, wo die Ahnenansprüche sich manifestieren.

⁴ Rahn 2005; Mahnkopf 2005, 52–54.

Das Schicksal ist in diesem Sinne eine Äußerung des Potentials der Ahnen, die sich als „pathologischer Tick“ (Symptom) offenbart, denn die Wiederholung der Ahnen ist weder „symbolisch“, noch „real“, wie in der Erzählung „Die Enzyklopädie der Toten“ von Danilo Kiš, wo der Held im imaginären Buch der Toten eine Zeichnung seines an Krebs gestorbenen Vaters fand, die er niemals gesehen hat, Zeichnung, die seine (des Sohns) Krebskrankheit offenbart.

Aus psychoanalytischer Sicht betrachtet man das Symptom als Ausdruck eines für den Menschen sehr schlechten Kompromisses zwischen verschiedenen Kräften. Es stellt eine in jeder Hinsicht unzureichende Lösung dar. Es ist – wie Freud sagt – ein missglückter Reparations- und Heilungsversuch. Andererseits muss man festhalten, dass das Symptom die beste Organisationsform eines psychischen Konfliktes darstellt, die dem Kranken zu einem bestimmten Zeitpunkt unter seinen gegebenen inneren und äusseren Bedingungen möglich ist.

Dieses Verständnis der Neurose als jeweils beste Organisationsform, die dem Kranken im Rahmen seiner Möglichkeiten zur Verfügung steht, leitet auch über zum Phänomen des Wiederholungszwanges. So benannte Freud die eigentlich unerklärliche Tatsache, dass der Patient immer wieder gerade das tut oder tun muss (Symptomatik, gestörtes Verhalten, „Herstellen“ von auslösenden Situationen), von dem er eigentlich längst begriffen haben müsste, dass es ihm schadet. Die Neurose perpetuiert sich gleichsam. Freud meinte, dass es eine Qualität von Triebvorgängen sei, auf Wiederholung zu drängen.

Auf den Gedanken an einen „jedem belebten Organismus innewohnenden Drang zur Wiederherstellung eines früheren Zustandes“⁵ kommt Freud vielleicht unter dem Einfluss Ferenczis Arbeit „*Entwicklungsstufen des Wirklichkeitssinnes*“. Im diesem Aufsatz entwickelt Ferenczi die Idee, dass die gesamte Ontogenese einem passiven Schema der Reaktionsbildung und Verdrängung folgt: „So gibt der menschliche Fetus absolut keine spontanen Bemühungen zu erkennen, die Schutzhülle des Mutterleibes zu verlassen. Zum trotz aber wird er grausam in die Welt gesetzt und muss notgedrungen die lieb gewordenen Befriedigungsarten vergessen (verdrängen) und sich an neue anpassen.“

Wenn wir diese Vorstellung logisch zu Ende denken wollen, müssen wir sich mit dem Gedanke „einer auch das Organische beherrschenden Beharrungs-, resp. Regressionstendenz vertraut machen, während die Tendenz nach Fortentwicklung, Anpassung usw. nur auf äußere Reize lebendig wird“.⁶

Ferenczi, der Autor des Buches „*Versuch einer Genitaltheorie*“, der an der Durcharbeitung regressiver Phänomene in analytischen Situationen sehr interessiert ist, schreibt im Jahre 1921: „Es fehlt uns zur metapsychologischen Einsicht in das Wesen der Symbole im Sinne Freuds nur die Kenntnis der Verteilung psycho-

⁵ Freud 1992, 221.

⁶ Ferenczi 1984, 72.

physischer Quantitäten bei diesem Kräftespiel und genauere Daten über Onto- und Phylogenese“.⁷ Diese Fragen beleuchtet Szondi durch die Theorie von der Wandlung der Erscheinungsformen der Triebfaktoren.

Szondis Meinung nach lässt Freud die Frage unbeantwortet, woher der Wiederholungszwang kommt und worauf er sich gründet. Hierauf antwortet Szondi, dass der von Generation zu Generation die gleichen Verhaltensformen erzeugende Wiederholungszwang nur als von besonderen Triebgenen ausgehend zu erklären ist. Szondi benutzt als Arbeitshypothese das Model zweier Allele per Trieb: Aa – Bb, ein Allel für jeden Triebfaktor. Zugleich nimmt er an, dass das zweite Gen (a/b) gewöhnlich rezessiv ist. Alle Erscheinungsformen ein und desselben Triebbedürfnisses sind nach Szondi auf die individuellen Kombinationen der nativen und sozialisierten Allelvariationen zurückzuführen.

Man denkt, dass die Triebtheorie Leopold Szondis, die auf eine mit den psychopathologischen Fakten verbundene Psychogenese aufruht, auf Descartes zurückführt. Das liegt daran, dass wir gewohnt sind, dem französischen Philosophen einen absoluten, zwischen das Organische und das Psychische eingeführten Dualismus zuzuschreiben. Das ist aber ein Irrtum. Zwischen den Obekten der Wahrnehmung und dem Körper besteht keinerlei Antinomie.

Das, was Descartes „Tiergeister“ nennt („les esprits animaux“) [1], ist die Ebene der Integrität in Bezug auf die Ebene des physiologischen Geschehens. In den Schriften Descartes' ist die Psyche die Dynamik, die sich befreit, mit dem Erschaffen des Ichs. Die Substantialität des „ego cogito“ bedeutet, dass „die Welt immer neu ist“, weil es im psychischen Leben nur „Verknüpfungen eines realen Zustandes mit einem möglichen gibt“.⁸

So ist es auch in der Triebtheorie Szondis. Alles wiederholt sich, denn die Realität des psychischen Lebens in immer ähnlichen und wirklich immer gleichen Triebfaktoren „erdrückt“ ist, und alles ist neu, weil jeder Subjekt die Wahl hat, nach Maßgabe sener Anstrengung von dem Zwang der Triebe sich zu befreien.

Ohne Differenz gibt es keine Wiederholung. Die Gegenwart, diese Wiederholungsordnung, die Deleuze durch eine vorsubjektive „Kontraktionsmaschine“ konstituiert [2], entsteht als Rhythmusstruktur, durch Annehmen, bzw. Ablehnen der erbgemäß mitgebrachten Schicksalsmöglichkeiten. Wir verdanken unseren Ahnen alles und gleichzeitig zerstören das, was von ihnen übernommen haben, bejahen und verneinen Strebungen, aber unsere Verneinung ist niemals ganz frei von Ambivalenz [3].

Im psychischen System besteht die Strebung, die Triebspannung zu entladen und damit eine Befriedigung zu erreichen. Es gibt verschiedene Möglichkeiten zur Ausbalancierung der Triebenergien, z. B. durch das Bindungsereignis, Sublinierung usw. Hier müssen wir unterstreichen, dass Szondi die Sublinierung nicht

⁷ Ferenczi 1921, 211.

⁸ Mamardashvili 2000, 43, 69, 135, 335.

als Verschiebung und selbsttätige Umbildung der Sexualtendenzen auffasst, sondern als Schicksalmöglichkeit „ab ovo“, die der niedrigen Tendenzen in individuell-variabler Quantität und Qualität jedem Menschen entgegensteht.

Bei der Beherrschung der Triebe ist es auch noch angebracht, auf die Wechselprozesse hinzuweisen. Wie in der berühmten Zeichnung von Edgar John Rubin („Die Rubinsche Vase“), die ein wichtiges Wahrnehmungsprinzip illustriert (die so genannte Figur-Grund-Beziehung, nach der sich ein Bereich des Wahrnehmungsfeldes als „Figur“ von dem Restbereich, dem „Grund“, abhebt), beschreibt Szondi die Dynamik der Triebe und Affekte als Umkehrung. Hierbei wird der in den Hintergrund der Persönlichkeit gedrängte Hintergänger zum Vorgänger und umgekehrt.

Nach Szondi ist der Hintergänger in seinem Test aus dem Komplementärprofil ersichtlich. Er unterstreicht, dass jedem Persönlichkeitszustand ein bestimmter komplementärer Zustand entspricht, der bei einer Umkehrung in Erscheinung tritt. Im Bereich des Ich-Triebes bezeichnet Szondi diese Zustandspaare als „komplementäres Ich-Schicksal“: „Unter einem komplementären Ich-Schicksal verstehen wir dasjenige Paar von zwei entgegengesetzten Ich-Existenzen, welche durch eine für sie spezifische funktionelle Teilungsart des ganzen Ichs zustandekommen und sich somit wieder zu dem globalen Ich ergänzen könnten.“⁹ Beispielsweise: „Hemmung und Autismus sind komplementäre Ich-Funktionen. Ist das eine Verhalten auf der Bühne, so muss das andere fehlen.“¹⁰

Der finnische Gelehrte Jaako G. Borg bemerkt: „Als klassisches, ins Extreme getriebenes Beispiel für den Wechsel können wir Stevensons Erzählung „*Dr. Jekyll und Mr. Hyde*“ ansehen. Diese Erzählung beschreibt eine nahezu hysterische Dissoziation, die bisweilen wirklich als Doppelleben auftreten kann. Dass die Umkehrung oft eine Notlösung in der Affektdynamik darstellt, ist eine Tatsache, die uns durch Beobachtung von uns selbst und anderer Menschen bekannt ist.“¹¹

Aus Szondis Darlegungen erhält man den Eindruck, dass ein solcher Wechsel am wahrscheinlichsten im Gebiet der stärksten Triebspannungsdifferenz zu erwarten ist, bzw. dort wo die stärkste funktionale Polarität des Systems zu finden ist. Im Wechsel bleibt diese Polarität des Systems offensichtlich auch erhalten, ihre Pole tauschen nur die Plätze.

Diese Umkehrungen in der Dynamik einer Persönlichkeit, bei denen sich der Mensch völlig zu verändern scheint, führen auf den Gedanken auf, dass die Autonomie des Subjekts eine Illusion ist, trotz der Rolle, die Szondi dem Pontifex-Ich (dem Brückenbauer zwischen den Gegensätzen) zuerkennt. Ob dieses Wechselspiel der Triebe etwas mit der ewigen Wiederkehr zu tun hat, das ist eine Frage, die nicht so leicht zu beantworten ist.

⁹ Szondi 1956, 280.

¹⁰ Szondi 1980, 228.

¹¹ Boorg 1988, 30.

Die Tribe, die das ganze Leben des Menschen konstituieren und beherrschen, sind gleichzeitig Szene und Rolle, Feind und Schlechtfeld, eine Einheit, die immer Dynamik und schrankenlose Kräfte produziert. Deshalb sind Deleuze und Guattari geneigt, die Triebe in der Schicksalsanalyse Szondis als Effekte einer Wunschmaschine zu interpretieren. Diese Deutung ist für uns von Interesse, weil sie Licht auf das Problem der Triebdynamik wirft.

Ohne uns in detaillierte Rekonstruktionen zu verlieren, mochten wir darauf verweisen, das in „Anti-Ödipus“ ein wichtiger Aspekt von Szondis Lehre in den Vordergrund tritt. Da die Idee der Wiederholung in diesem Buch als Extrem definiert wird, synthetisiert es das Nein- und Jasagens zur Welt, indem es das Verdrängte, das von Neuem wiederaufgenommen und wiederverwertet werden kann, in einen gemeinsamen Rahmen stellt. Das ist der automatische Erotismus der Wunschmaschinen, die die Synthese der Bejahung und Verneinung in der Symbolik der ewigen Wiederholung reflektieren.

Deleuze und Guattari schreiben: „Es funktioniert überall, bald rastlos, dann wieder mit Unterbrechungen. Es atmet, wärmt, ißt. Es scheißt, es fickt. Das Es [...] Überall sind es Maschinen im wahrsten Sinne des Wortes: Maschinen von Maschinen, mit ihren Kupplungen und Schaltungen. Angeschlossen eine Organmaschine an eine Quellenmaschine: der Strom, von dieser hervorgebracht, wird von jener unterbrochen.“ An anderer Stelle unterstreichen die Autoren: „Weder sind die Wunschmaschinen imaginäre Projektionen, Phantasien, noch reale Projektionen, Werkzeuge. Das gesamte Projektionssystem aber ist von Maschinen ableitbar, nicht umgekehrt.“¹²

Eine buchstäblich analogieierende Erklärung dieser Vorstellung über das Unbewusste ist durchaus möglich. Sie fände zunächst die Ebene worauf sich das Geschehene abspielte. Diese Einstellung wird auch von der ahistorischen Konstruktion des Dasein verstärkt. Wie bekannt, ist Dasein durch jeweilige Jemeinigkeit charakterisiert und sein Vor-weg-sein ist topisch versichert.¹³

Die Wunschmaschine ist die Gegend, aus der her die Existenz hinsichtlich sener eigensten Seinsmöglichkeiten bestimmt ist: „Nehmen wir ein Beispiel aus dem geheimnisvollen Bereich des Telefonnetzes. [...] Das normale Telefon, bestimmt, Kommunikationsmaschine zu sein, funktioniert doch solange noch gleich einem Werkzeug, als es dazu dient, Stimmen, die als solche nicht Teil der Maschine sind, nur zu projizieren oder weiterzutragen. <Im Telefonnetz> aber hat die Kommunikation eine höhere Stufe erreicht, insofern die Stimmen mit der Maschine ein Stück (eine Einheit) bilden, Teile der Maschine geworden sind und vom automatischen Anrufbeantworter auf Zufallsbasis ausgesendet und verteilt werden. Unter dieser Perspektive findet nicht allein ein perverser Gebrauch oder An-

¹² Deleuze, Guattari 1974, 7, 498.

¹³ Heidegger 1993, 41.

passung einer technisch-gesellschaftlichen Maschine statt, sondern die Überlagerung durch eine wirkliche objektive Wunschmaschine.“¹⁴

In der Schicksalsanalyse ist die Psyche durch die Genstruktur der Menschen bestimmt. Szondi schreibt: „Die Kriterien, auf Grund denen die Schicksalspsychologie eine menschliche Handlung zu den Triebhaften zählt, fassen alle auf der Gentheorie der Triebe.“ So ist im Individuum ein Element vorausgesetzt, der ihm die Richtung möglicher Entwicklungen verleiht: „Die Regelmäßigkeit in der Erscheinungsform triebhafter Handlungen, besonders aber das Streben nach Wiederherstellung eines früheren Zustandes in allen Triebtätigkeiten sprechen deutlich für den erblichen Ursprung der Triebe. Unsere Trieblehre begnügt sich aber nicht mit der Feststellung, dass jede Trieberscheinung von der ganzen Erbgarnitur der Person abhängt. Sie geht weiter und nimmt an, dass spezifische Triebgene existieren, die als spezifische Energiequellen triebhafter Strebungen in der Erbgarnitur fungieren.“¹⁵

Gewiss handelt es sich hier in gewisser Weise um Extrapolation der von Woodworth in „*Dynamischer Psychologie*“ vorgestellten Theorien über die Triebe als Mechanismen. Beide Fälle haben unseres Erachtens gemeinsam, dass sowohl Szondi als auch Deleuze und Guattari die Triebe als primus Motor verstehen. Dieses Denken, das zwischen Wiederholung und Differenz, automatisierten und eigensten Möglichkeiten des Daseins oszilliert, ist Nietzsches Lehre der Wiederker und Kierkegaards Deutung der Wiederholung verwandt.

In Richtung dieser Überlegungen müssen zunächst einige wesentliche Momente des Verhältnisses der beiden Philosophen zu dem aktiven Modus des menschlichen Daseins expliziert werden. Es ist wichtig, darauf zu verweisen, dass die Symbolik der ewigen Wiederkunft und die Idee des Willens zur Macht in sehr engem Zusammenhang stehen. „Diese Welt – sagt Nietzsche – ist der Wille zur Macht und nichts außerdem.“¹⁶ Nietzsche definiert „diese“ Welt als ein Spiel von Kräften und Kraftwellen. Da das Maß der All-Kraft bestimmt ist, ist die Zahl der Lagen und Entwicklungen dieser Kraft ungeheuer groß, aber auch bestimmt und nicht unendlich.

Im Jahre 1881 schreibt der Philosoph: „Welchen Zustand diese Welt auch nur erreichen kann, sie muss ihn erreicht haben und nicht einmal, sondern unzählige Male. [...] Mensch! Dein ganzes Leben wird wie eine Sanduhr immer wieder umgedreht werden und immer wieder auslaufen – eine große Minute Zeit dazwischen, bis alle Bedingungen, aus denen du geworden bist, im Kreislaufe der Welt, wieder zusammenkommen. Und dann findest du jeden Schmerz und jede Lust und jeden

¹⁴ Deleuze, Guattari 1974, 498.

¹⁵ Szondi 1972, 32.

¹⁶ Nietzsche 1999a, 611.

Freund und Feind und jede Hoffnung und jeden Irrthum und jeden Grashalm und jeden Sonnenblick wieder, den ganzen Zusammenhang aller Dinge.“¹⁷

Für Kierkegaard ist die Wiederholung mit der Erinnerung verbunden: „Sie sind die gleiche Bewegung, nur in entgegengesetzter Richtung; denn wessen man sich erinnert, das ist gewesen, wird rücklings wiederholt; wohingegen die eigentliche Wiederholung sich der Sache vorlings erinnert.“¹⁸ Kierkegaard interpretiert die Wiederkunft als Wiedergeburt durch den Glauben, als Befreiung aus dem Angstgefühl, das sich in jeder Sünde, in jedem Existenzakt wiederholt. Dies kann allein im Glauben geschehen. Da der Glauben als Bedingung eine „Kreuzigung des Verstandes“ fordert, darum ist er ein Paradox.

An Kierkegaards Paradox des Glaubens durch Wiederholung und Nietzsches nicht minder paradoxe Lehre von der ewigen Wiederkunft des Gleichen wird die Aporie des Ursprungs deutlich. Die Wiederholung und die ewige Wiederkunft kann man als eine selbstgemachte Gesetzgebung und Religion auffassen. Die Zeit der Wiederkunft ist dann nicht die „ewige Gegenwart“ eines ziellosen Kreises, worin Vergangenheit noch wird und Zukunft schon war, sondern die künftige Zeit eines Ziels.¹⁹ Das hat eine wichtige methodische Bedeutung für die Schicksalsanalyse.

Da das psychische Geschehen auf der Ebene des „familiären Unbewussten“ situiert ist, ist die Wahl ein zirkuläres Reflexionsverhältnis, in dem, gerade weil sich der Ursprung etzieht, ein schöpferisches Moment enthalten ist. Die Wiederholung folgt dem Wunsch, den Riss im Subjekt zu schließen, hält in jedoch offen und erzäugt damit eine Differenz, die etwas Neues hervorbringt. Deshalb ist in der Schicksalsanalyse Szondis neben dem Genotropismus auch der Dialog mit dem Transzendenten als Wiedergeburt des Ichs von entscheidender Bedeutung für die Triebveränderungen. Denn das Schicksal ist nicht nur Wahl, die durch die Ahnen bestimmt ist. Sie ist auch die eigenste Daseinsmöglichkeit der Existenz

BEMERKUNGEN

[1] Sieh: Descartes. *Les Passions de l'Âme* 7.

[2] Sieh: Gilles Deleuze. *Differenz und Wiederholung* 2. Kapitel.

[3] Sieh hierzu: Márai Sándor. *Egy polgár vallomásai. Első kötet II*, 11.

¹⁷ Nietzsche 1999, 498.

¹⁸ Kierkegaard 1955, 3.

¹⁹ Löwith 1956, 41, 91.

LITERATUR

- Boorg 1988 – Boorg, J. *Farben, Affekte und Szondi-Triebe*. Tampere.
- Deleuze – Guattari 1974 – Deleuze, G. – Guattari, F. *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Ferenczi 1921 – Ferenczi, S. Die Symbolik der Brücke // *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse*. Bd. 7.
- Ferenczi 1984 – Ferenczi, S. *Bausteine zur Psychoanalyse. Band I. Arbeiten aus den Jahren 1908–1933*. Frankfurt: Ullstein Taschenbuchvlg.
- Freud 1992 – Freud, S. *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften*. Frankfurt: Fischer Taschenbuchvlg.
- Heidegger 1993 – Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen, 17. Auflage.
- Juttner 1990 – Juttner, F. Umformulierung des Triebsystems // *Szondiana* 10. Jhr.
- Kierkegaard 1955 – Kierkegaard, S. *Gesammelte Werke. Band 5–6*. Düsseldorf.
- Löwith 1956 – Löwith, K. *Nietzsches Philosophie von der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Stuttgart.
- Mamardashvili 2000 – Мамардашвили, М. *Картезиански размишления*. София.
- Nietzsche 1999 – Nietzsche, F. *Kritische Studienausgabe. Band 9. Nachlass 1880–1882*. München.
- Nietzsche 1999a – Nietzsche, F. *Kritische Studienausgabe. Band 11. Nachlass 1884–1885*. München.
- Rahn – Mahnkopf 2005 – Rahn, E. – Mahnkopf, A. *Lehrbuch Psychiatrie für Studium und Beruf*. Bonn, 3. überarbeitete Auflage.
- Szondi 1956 – Szondi, L. *Ich-Analyse. Die Grundlage zur Vereinigung der Tiefenpsychologie*. 2. in ich abgeschlossener Band der Triebpathologie. Bern.
- Szondi 1963 – Szondi, L. *Schicksalsanalytische Therapie*. Bern, S. 57.
- Szondi 1972 – Szondi, L. *Lehrbuch der experimentellen Triebdiagnostik. Text-Band*. Bern, 3. erw. Auflage.
- Szondi 1980 – Szondi, L. *Die Triebentmischten*. Bern.

SOUNDING THE LIBERAL CONNECTION:
LOCKEAN TRACES IN JOHN C. CALHOUN'S POLITICAL THOUGHT

✍ Zoltán Vajda

(Vajda Zoltán, Szegedi Tudományegyetem, BTK, Amerikanisztika Tanszék,
H-6722 Szeged, Egyetem u. 2.)

Introduction

John Caldwell Calhoun occupies a pre-eminent place in the pantheon of nineteenth-century American statesmen. In all probability the single most original political thinker of his generation, he devoted a better portion of his political career to publicly reflecting on the nature of the Union, striving to define and clarify the major values and considerations that it rested on. American political thought in the first half of the nineteenth century cannot be fully appreciated without acknowledgement of the pivotal role that Calhoun played in its emergence. A native of South Carolina, he was instrumental in developing the theory of states' rights or minority veto, concepts that proved fatal in the hands of the secessionists of 1860–61. In addition, Calhoun's political career was intertwined with the course of the federal republic after the War of 1812. Secretary of war in James Monroe's cabinet, twice vice-president under John Quincy Adams and Andrew Jackson (1824–1832), and from 1844 as secretary of state, he served his nation with varying degrees of intensity.¹

For all the innovative elements that he introduced in American political thought, Calhoun was very much part of a tradition that originated with the seventeenth-century English philosopher, John Locke. Recent scholarship has tended to emphasise the presence of one set of political ideals, associated with what is usually labelled as the republican interpretation of his thought. Students adopting such a stance, at the same time, seem to have downplayed or have totally denied the significance of another tradition in understanding of his political thought, namely Lockean liberalism.²

This is, in part, understandable, given Calhoun's general fame for his explicit rejection of any political claim made with reference to the Lockean state of nature and natural rights. Nonetheless, various interpretations of his philosophy also argue for his strong links to the US political tradition. This tradition, in turn, was not confined to one set of political values but consisted of several strains as works

¹ On Calhoun's political life, among others, see Niven 1988; Bartlett 1993; Wiltse 1944; Wiltse 1949; Wiltse 1951.

² See Cheek 2001, 17, 96–97; Brown 2000, x, 4; 39, 353n79, 122, 261, 310; Genovese 1994, 53; Genovese 1969, 158, 211–13; Jaffa 2000, 412–14; Ashworth 1995, 206; Kromkowski 2002, 128.

by Bernard Bailyn or Forrest McDonald and others have demonstrated.³ It should come as no surprise, then, that Calhoun's efforts to position himself within the Fathers' multiple tradition also linked him to Lockean liberalism – very much part of that tradition. He was part of a political community in which Locke's ideas constituted only one of those "political languages" – to use J. G. A. Pocock's term – that assumed legitimising force and commending a particular way of argumentation made political messages resonate with a potentially receptive audience.⁴

Links between Calhoun's and Locke's political philosophy have been discussed by previous scholarship, mainly concentrating on the issues of liberty, interest and states' rights. Overlaps between Calhoun's and Locke's conceptions of liberty were briefly referred to by Paul F. Boller, Jr., while Gillis J. Harp showed the presence of the Lockean concern with the disharmonising effect of government in Calhoun's political thought. Darryl Baskin, in turn, drew a parallel between Lockean individualism and Calhoun's pluralism. Carl Degler has identified Calhoun as a liberal thinker because of his theory of the concurrent majority, on account of a political majority led by reason in its recognition of minority interests. Louis Hartz discussed connection between Locke's and Calhoun's ideas from the perspective of natural rights, concentrating on the relevance of the Lockean state of nature to Calhoun's states' rights doctrine.⁵

Calhoun, nevertheless, adopted and employed Lockean liberalism in more ways than recognised by these scholars, appropriating and in a number of instances modifying various components or "idioms" of the Lockean language as they are featured in John Locke's *Second Treatise of Government*. In this essay I argue that those idioms can be identified in connection with concepts such as rationality, liberty, and self-government, as well as the ontological features of property.

Reason, liberty and self-government

An issue that is central to the connection between Calhoun's political thought and that of Locke concerns the problem of liberty and rationality. Calhoun's conception of liberty distinguishes him from the mainstream American liberal tradition, based on the tenet that liberty is a natural, hence inalienable, right of the individual, since he makes a clear distinction between those entitled to and those unworthy of liberty. He denies the existence of the state of nature and therefore any right derived from it that would be ubiquitous, available for everyone; on the contrary, he assumes the natural inequality of individuals: some of them are capable of

³ Bailyn 1992; McDonald 1985; Ellis 1993; Klein – Brown – Hensch 1992.

⁴ On Pocock's concept of political languages see his Pocock 1989; Pocock 1987, 21.

⁵ Boller 1967, 395–408; Harp 1985, 107–120; Baskin 1969, 49–66; Degler 1977, 86–87; Hartz 1991, 145–172; Garson 1985, 158–166.

bearing liberty, others not.⁶ Yet, for all their obvious incongruence with natural rights theory, a closer look at Calhoun's ideas about liberty and human development reveals that through his advocacy of the perfection of the moral and intellectual capacities of the individual, Calhoun adopted and extended Locke's liberal argument about rationality as a prerequisite to freedom and self-government.⁷

Lockean liberalism postulates the natural equality of man and thus liberty for all in the state of nature. Locke admits that individuals cannot be equal in the concrete sense: "*Excellency of Parts and Merit* may place others above the Common Level: *Birth* may subject some, and *Alliance or Benefits* others, to pay an Obedience to those to whom Nature, Gratitude or other Respects may have made it due."⁸ Yet, natural equality eliminates such differences. Individuals are equal in the sense that they are equally entitled to natural freedom and cannot dominate one another. In the state of nature, every individual is entitled to the same degree of liberty, limited only by the law of nature, which the individual is capable of conceiving through his reason.⁹

However, as Peter C. Myers points out, according to Locke, human reason is far from being perfect, and its weakness is in part due to the superior power of imagination, which often guides human action in a misleading, non-rational way as well as to passions leading men to action in a partial way. This defective nature of human rationality renders existence in the state of nature precarious, since human individuals cannot fulfil the requirement of following the law of nature through imperfect reason. This is also the reason why Locke's natural state tends to break down into irrational moral anarchy.¹⁰

Such a frail status of human reason is a universal trait of man, not peculiar to the state of nature and makes the creation and running of government necessary but also difficult at the same time, since only people with full rational capacity are capable of self-government. Hence, according to Myers, Locke establishes a strong link between rights and rational personhood: "To be person is to be a responsible agent, self-owning being capable of rational choice and self-government."¹¹ In this way, Locke makes rationality the condition of freedom. Only individuals with the full capacity to reason can follow either the law of nature or positive laws. In

⁶ This has been pointed out by several scholars. See, for instance, Merriam 1964, 328–30; Hartz 1985, 200, 202–203; Boller 1967, 400–403; Parrington 1954, 73–76; Spain 1951, 84–89.

⁷ My use of the male third person singular with reference to children and political individuals is to conform though not consenting to Locke's (and other contemporary political theorists') usage, obviously based on an unequal conception of gender relations.

⁸ Zuckert 1994, 16; see also McDonald, *Novus Ordo Seclorum*, 53; Locke 1991, sec. 54. Unless indicated otherwise, emphases in the quotations of Locke's *Second Treatise* are original.

⁹ Locke 1991, secs. 4–6; and Laslett, introduction to *Two Treatises*, 94–95.

¹⁰ Myers 2003, 6–9.

¹¹ Myers 2003, 10.

other words, he excludes certain groups of people from the community of rational beings with full rights.

One important corollary of this argument is that, according to Locke, since the child does not yet possess this degree of reason, his liberty is limited and not so much by the laws which, lacking full reason, he would be unable to obey, but by the fact that he is under the authority of his father: his life, liberty and property are under the father's control. Until reason is fully developed in the child, and he reaches maturity, his liberty is limited by his father. "Thus we are *born Free*", says Locke, "as we are born Rational; not that we have actually the Exercise of either; Age that brings one, brings with it the other too. [...] A *Child is Free* by his Father's Title, by his Father's Understanding, which is to govern him, till he hath it of his own."¹² With Locke, each individual starts rational development with a clean slate, and it is education and their conditions that are to result in differentiation with regard to their identities as adults.¹³ As Locke argues, it is the "State of Maturity wherein [man] might be suppos'd capable to know that Law, that so he might keep his Actions within the bounds of it."¹⁴ This is why while being infants, human beings, although possessing natural rights, exist under the authority of their parents, which thus restricts their action guided by imperfect reason.¹⁵

Thus, for Locke, the child, with the help of his parents, gradually develops his understanding of the law of reason, learns how to exercise his own reason and to obey that law. Until he becomes capable of doing so he has no free will of his own; his liberty is limited by his parents, who, as fully rational beings are able to comprehend the law of reason. It is only when the child reaches maturity, adulthood and the full capacity to exercise his reason that his father's authority over him ceases to exist, because he can understand the law that limits his liberty.

In addition to children, Myers points out, Locke also excludes others from the community of rational citizens: persons with mental defects cannot participate in government based on consent, nor could representatives of the human race having existed at a less developed stage of rationality in human history. Only once morally educated to a sufficient extent did they become able to form governments based on their consent.¹⁶ Locke, then, makes rationality a prerequisite for human self-government both in the state of nature and in the state of civil society. Consequently, his other premise about the weakness of the human mind which needs improvement

¹² Locke 1991, sec. 61; see also Locke 1991, secs. 58, 170.

¹³ See also McDonald 1985, 53. On the centrality of the child's dependence on parental custody due to his non-rational condition in Anglo-American Enlightenment political and legal thought see Brewer 2005.

¹⁴ Locke 1991, sec. 59.

¹⁵ Myers 2003, 10.

¹⁶ Myers 2003, 11.

through education also presupposes the exclusion of individuals with defective rationality from the total enjoyment of natural rights, including liberty.

Rational morality as a normative trait of Locke's individual, then, is restrictive with regard to natural rights including liberty and self-government. Although rejecting Locke's natural rights theory, Calhoun adopted rationality with this restrictive quality when it came to the liberty of human beings under government. He was able to speak this idiom of Lockean liberalism without having to contradict himself, since for Locke, rationality is a universal criterion, regardless of the distinction between the state of nature and the social state.

How did, then, Calhoun adopt and utilise this normative Lockean connection between human rationality, self-government, and liberty? In the assessing this connection it is fundamental to start with Calhoun's understanding of man and society, which is obviously in contrast to the Lockean view. One of the basic premises in his *Disquisition on Government*, his major work of political theory, is that man is born into the social state, which is necessary for him fully to develop "his moral and intellectual faculties or raise himself, in the scale of being, much above the level of the brute creation".¹⁷ It is in the social state, according to Calhoun, that the individual can best develop his faculties: "To man, he [i.e. God] has assigned the social and political state as best adapted to develop the great capacities and faculties, intellectual and moral, with which he has endowed him."¹⁸ Such a claim is clearly a reversal of Locke's natural rights argument, involving all, equally.

Furthermore, according to Calhoun, individuals, born into the social state, are not born free: they are under the control of their parents and the laws of the state. In his words: "instead of being born free and equal, [men] are born subject, not only to parental authority, but to the laws and institutions of the country where born, and under whose protection they draw their first breath".¹⁹

Calhoun provides a more detailed exploration of this issue in his 'Speech on the Oregon Bill', delivered in the Senate on 27 June 1848, to rebut the proposed amendments to restrict the right of southerners to move with their slave property into the Oregon Territory.²⁰ Here, he argues to refute the Lockean-Jeffersonian proposition about the equality of man. "Men are not born", Calhoun says. "Infants are born. They grow to be men. [...] They are not born free." He also denies the principle of the equal creation of men as asserted in the Declaration of Independence: "All men are not created. According to the Bible, only two, a man and a woman, ever were, and of these one was pronounced subordinate to the other."²¹

¹⁷ Calhoun 2003, XXVIII. 7.

¹⁸ Calhoun 2003, 10.

¹⁹ Calhoun 2003, 39, 40.

²⁰ Calhoun 1959–2003, XXV. 513–39; and Niven 1988, 315.

²¹ Calhoun 1959–2003, XXV. 534.

Nevertheless, ironically, here, in a vein similar to Locke, Calhoun builds his argument on the assumption that emphasises the child's inability to use his rational faculty. There is a qualitative difference between child and adult in the social state, which, according to Calhoun, manifests itself in the presence or lack of reason and liberty. As he continues, "While infants they are incapable of freedom, being destitute alike of the capacity of thinking and acting, without which there can be no freedom. Besides, they are necessarily born subject to their parents, and remain so among all people, savage and civilised, until the development of their intellect and physical capacity enables them to take care of themselves. They grow to all the freedom of which the condition in which they were born permits, by growing to be men."²²

Despite his denial of the Lockean concept of the abstract natural state with natural rights equally inherent in all human beings, through his understanding of childhood as a rationally defective state, Calhoun, in fact, utilises Locke's principles of restriction, regarding liberty and self-government. As we have seen, although investing the child, like the madman, with natural rights, Locke deemed their restriction necessary for the lack of rational morality of the infant, rendering him under parental guidance, depriving him of the right of self-government. Calhoun adopts the same attitude toward restricting the liberty of the child and other not fully rational humans with the important distinction of seeing social conditions limiting his moral and intellectual development. With Locke, being a normative natural trait for human individuals, rational morality characterises the natural and the social state alike; hence the presence of the natural state in his thought and its absence in Calhoun's do not serve as impediments to the latter excluding the non-rational from among those capable of self-government.

What connects Locke and Calhoun on the matter of rationality, then, is their exclusion of people out of the domain of liberty and self-government on account of frail reason. For Locke, liberty is not without limits in the social state for certain groups of people lacking reason: laws and parental authority exert restrictions on it. In this way, for Calhoun, liberty and self-government seem intimately bound up with rationality in the Lockean fashion. While Locke deems the lack of rationality in humans a reason to exclude them from the enjoyment of natural rights, causing them temporarily suspended and finding the moral education of the people necessary for self-government²³ Calhoun also makes rationality a prerequisite for liberty and self-government and thus a reason for exclusion of certain individuals and groups of people.

Calhoun's positing of the intimate link between rationality, liberty and self-government also accounts for his understanding of black slavery. In his conception

²² Calhoun 1959–2003, XXV. 534.

²³ Myers 2003, 13.

of human bondage, Calhoun extended to blacks Locke's understanding of childhood as the period of the individual's rational and moral development, connecting it with the notion of liberty being a precondition to progress. In the Lockean manner, he also talked about children being under the guidance of their parents until they were developed enough "to take care of themselves",²⁴ and he employed such notions in his understanding of slavery, from the 1830s onward, with the emergence of abolitionism to quiet voices denouncing slavery for its degrading effect on black slaves.

In response to the abolitionists, Calhoun argued that slavery in the South had a beneficial effect on the moral and intellectual development of black slaves, since through it, they had reached a "comparative level of civilized condition", and their emancipation would lead to the destruction of one race or the other. As far as black slaves were concerned, he claimed that "Never before has the black race of Central Africa, from the dawn of history to the present day, attained a condition so civilized and so improved, not only physically, but morally and intellectually." This is why he declared slavery to be "instead of an evil, a good – a positive good".²⁵ Calhoun, in this way, attributed the black slaves' achievement of civilisation to the paternalistic nature of the relationship between master and slave, that is, the extension of the father-child relationship, in which the development of the latter was supposedly guaranteed.

Yet, for all their achievements, in Calhoun's eyes, blacks were to be kept in bondage since they were incapable of self-government. To provide blacks with liberty that they were unsuited for would have been destructive to social relations, according to Calhoun's logic, and the improvement of blacks would be inhibited. Their level of development was not sufficient to enable them to live in civil society. Importantly, however, Calhoun never indicated that he thought black slaves capable of infinite advancement or of achieving a degree of development that would make their slave status unnecessary.²⁶ He did not see blacks as being capable of growing up, leaving their supposedly childlike conditions. Hence, he most safely constructed slavery as perpetual childhood for blacks.

Thus, although Calhoun's conception of the human condition and liberty was fundamentally different from the Lockean version, he justified the exclusion of individuals from civil society based on the consent of the governed by reference to human rationality, employing Lockean language. Calhoun's argument that the insufficient moral and intellectual level of the individual or a group of people was

²⁴ Calhoun 1959–2003, XXV. 534.

²⁵ Calhoun 1959–2003, XIII. 395; see also Calhoun 1959–2003, XIII. 63; Calhoun 1959–2003, XIV. 84; Calhoun 1959–2003, XV. 99; Calhoun 1959–2003, XVI. 112, 342, 349; Calhoun 1959–2003, XVIII. 278.

²⁶ Jaffa 2000, 420.

inimical to the full degree of liberty was derived from the Lockean tenet about the intimate link between rationality and self-government, also employed to legitimise the subjugation of an allegedly non-rational, childish race.

Property and self

In addition to the close Lockean link between rationality, self-government and liberty, Calhoun appropriated a concept of property that Locke elaborated in his *Second Treatise of Government*. Firm as Calhoun may have seemed in his overt refutation of Locke's theory of natural rights, his own theory of the generation of property rights did involve the Lockean notion of its legitimate acquisition through one's labour and thus self.

Property is undeniably the most crucial concept in Locke's political philosophy. Its restricted usage denotes possessions, while in an extensive sense it includes, to use the English philosopher's words, man's "Life, Liberty and Estate". Fundamentally, property provides the reason that men enter civil society: they intend to preserve it by erecting civil government.²⁷ One of the basic attributes of the human individual is his being a property. This notion is derived from Locke's premise rendering the individual the creation and thus the possession of God. "For Men being all the Workmanship of one Omnipotent, and infinitely wise Maker; All the Servants of one Sovereign Master, sent into the World by his order and about his business", Locke contends in connection with the divine creation of man. "[T]hey are his Property, whose Workmanship they are, made to last during his not one another['s] Pleasure." Yet, at the same time, for all his emphasis on God's power over man as His property, the divine proprietorship of the individual self is annulled by Locke's later claim that the individual self is his own proprietor. As Locke asserts, "Though the Earth, and all inferior Creatures be common to all Men, yet every Man has a *Property* in his own *Person*. This no Body has any Right to but himself."²⁸

Furthermore, with Locke, it is through the possessing of one's own body that one can acquire private property. All this, in turn, is expressed through the labour theory of value, which suggests that by means of his labour belonging to the self, in the course of work, the individual turns a given part of nature into his private property, making it exempt from claims by others. "For this *Labour* being the unquestionable Property of the Labourer", says Locke, "no Man but he can have a right to what that is once joyned to". Man acquires property through his labour, therefore he has a right to the fruits of his labour.²⁹ This, in turn, implies that the

²⁷ Locke 1991, sec. 87 (quotation); Laslett, introduction to *Two Treatise*, 101.

²⁸ Locke 1991, secs. 6, 27.

²⁹ Locke 1991, sec. 27. On Locke and labor see also Pangle, *Modern Republicanism*, 166–70; Huston 2003, 10.

amount of private property that one can possess, to a very large extent, depends on one's personal qualities, which are necessary for acquisition. From this comes the critical role of industry in the accumulation of wealth for Locke.

Locke's conception of property involves an important distinction in connection with the legitimate way of acquiring property. Richard J. Ellis has argued that, with Locke, both "egalitarian" and "individualist" conceptions of property can be identified. The egalitarian reading suggests that man in the state of nature can rightfully acquire only as much as is necessary to meet his needs, whereas the individualist reading emphasises the sanctity of private property in the social state. The egalitarian conception emphasises 'spoilage limitation', the limits on the acquisition of property or goods set by one's capacity to consume without leaving it spoiled.³⁰

Locke's "labour theory of value", his derivation of property from the self through human labour has further significance. In Locke's reasoning, property can become alienable only through individual consent exactly because it is "part" of the individual's personality, yet "distinguishable" from it. Taking away property without consent is thus deemed inadmissible in Locke's theory as opposed to Sir Robert Filmer's claim, for instance, according to which, no consent was necessary for the "king" or "the law" to "change property relations".³¹ Such a prohibition informed the American Revolutionaries' argument about their refusal to accept new taxes imposed on them by Parliament.

According to Guy Story Brown, a logical corollary of Calhoun's rejection of the state of nature philosophy in the *Disquisition* is that the issue of property and its protection play no role there, the South Carolinian's major concern being moral and intellectual development under the protection of government and not material progress. Therefore, Calhoun's position is in sharp contrast with Locke's, which held that government merely serves, in Brown's words, "as a protector of property". Understandably, he continues, "the term 'property', so far from providing the basis of government or providing the essential ends whence the necessity of government is itself derived, does not even occur in *A Disquisition on Government*".³² In other words, with Calhoun property enjoys no primary importance as far as the rationale for civil government is concerned.

Brown's argument notwithstanding, it seems feasible to argue for the indirect yet strong presence of property in the *Disquisition* in the Lockean sense and its explicit role in Calhoun's system in general. In the first place, similarly to Locke, Calhoun also defined government as a body with the main purpose of protecting property, and thus he assumed society as a community of property holders. The

³⁰ Ellis 1993, 30; Zuckert 1994, 256.

³¹ Laslett, introduction to Locke 1991, 103, 112; Zuckert 1996, 111.

³² Brown 2000, 217, 76, 134; see also 40.

South Carolinian held that it was the government's duty to protect property; "with most of its institutions [it was] intended to protect life and property".³³ Moreover, even those outside civil society had the opportunity to become part of it by acquiring property through hard work. In the second place, although the word "property" does not occur in the *Disquisition*, its surrogate indeed does and quite in the Lockean sense. In Calhoun's work, the issue of property is expressed through the Lockean labour theory of value, in relation to the problem of government and progress.³⁴

It is in the context of his discussing liberty and equality that Calhoun addresses the problem of property. With him, the natural inequality of human condition based on the different levels of moral and intellectual development is the basis of the unequal degrees of liberty. This, at the same time, is a motive for the individual's development: to acquire more liberty, people are compelled to achieve moral and intellectual improvement. In contrast to Locke, for Calhoun, it is the social or political state in which individuals naturally exist, and where they can best develop their faculties, improve their condition and rise "in the scale of liberty". This is why he assigns a twofold role to government, which is similar to the one assigned by Locke: government is designed "to preserve and perfect society". For Calhoun, as for Locke, one of the major aims of government is to protect the fruits of one's labour, with property among them; in Calhoun's words: "to secure to all the *fruits of their exertions*".³⁵ These "fruits of exertion" which come into being through the creative power of liberty and progress, also need to be protected – otherwise liberty and its resulting benefits would be pointless.

Calhoun makes clear that progress does involve the notion of material aggrandisement, the protection of which he argues within the framework of the Lockean individualist conception of property should be an important element of politics: therefore, "to deprive [individuals] of the *fruits of their exertions*, would be to destroy the desire of bettering their condition".³⁶ Hence, the original twofold function of government works in this case as well: progress or perfection simply cannot form the basis of social existence without the principle of protection, the protection of the fruits of labour, and development. The lack of security for property would

³³ February 4, 1836, Calhoun 1959-2003, XIII. 62; see also Calhoun 1959-2003, XVI. 358; and Garson 1985, 210.

³⁴ Historian Richard N. Current has connected Calhoun's use of the labor theory of value to the Marxian notion of the exploitation of labor, unaware of the contradiction between the two. Current 1963, 44, 87-88. Current's argument is concerned with Calhoun's justification of depriving the slave of his property as in the case of the laboring classes. Calhoun's problem, however, pertains to the exchange of property as the fruits of one's labor with or without consent. He employed the labor theory of value in the Lockean liberal sense in order to defend owners' right in movable and immovable property, as well as in slavery.

³⁵ Calhoun 2003, 9, 38. (first and last quotations); see also 36; my emphasis.

³⁶ Calhoun 2003, 39; my emphasis.

undermine the drive for progress. Improving one's condition by means of moral and intellectual development involves the acquisition and protection of the fruits of one's labour.

Calhoun also addressed the problem of property as related to labour in the Lockean spirit elsewhere, in other contexts. He similarly employed the Lockean conception of property rights during the Nullification Controversy, when anti-tariff Carolinians denounced the tariff of 1828 as inimical to their properties. In 1828, the South Carolina state legislature appointed a special committee to prepare a document of protest against the federal protective tariff, justifying South Carolina's position on the issue. It was also commissioned to explore the problems the protective act caused and to suggest a possible remedy for South Carolina's grievances. The committee submitted its report entitled *Exposition* to the House of Representatives on 19 December 1828. It was based on a draft prepared by Calhoun, which I will use for my analysis below.³⁷

The federal tariff law of 1828 raised the duties on imported manufactured goods from an average of 33.33 percent to 50 percent on average, thereby forcing domestic consumers to purchase them at higher prices. At the same time, since the tariff was introduced as part of an attempt to protect and foster home manufacturing, it had the discriminatory effect of benefiting Northern producers, who had to face foreign competition, and disfavoured Southern consumers, who had no significant capacity for industrial production.³⁸ Asserting the unconstitutional nature of the tariff grounded in strict constructionism as well as the right for individual states to declare such laws null and void, the document claimed nullification as a legitimate way for South Carolina to deal with the federal measure.

In his draft of the *Exposition*, Calhoun denounces the tariff on the grounds that by making imported goods more expensive for southerners to buy, it drains their financial resources and moves their "property annually to other sections of the country".³⁹ Employing argument grounded in the Lockean individualist conception of property he claims: "Our complaint is that we are not permitted to consume *the fruits of our labour*, but that, through an artful and complex system, in violation of every principle of justice, they are transferred from us to others."⁴⁰ Here, Locke's ideas about the violation of property rights by a tyrannical government appear in a modified form: for Calhoun, it is the federal government that abuses power by taxing southerners without their consent, making them pay higher prices for imported goods because of the tariff duties, thereby depriving them of the fruits of their labor.

³⁷ Editor's introduction to the South Carolina *Exposition and Protest*, Calhoun 1959–2003, X. 442–43; Calhoun 1959–2003, X. 444–534.

³⁸ Freehling 1992, 138.

³⁹ Calhoun 1959–2003, X. 464.

⁴⁰ Calhoun 1959–2003, X. 464–66; emphasis added; see also Calhoun 1959–2003, XII. 65.

In claiming protection for property on the basis of the labour theory of value, Calhoun thus followed a tradition that was essentially tied up with Lockean premises. By employing Locke's labour theory of value, Calhoun adopted an important element of the former's theory of property together with the notion of government as its protector. Calhoun's individualistic version of the Lockean concept was designed, to protect the fruits of labour acquired by the self.⁴¹

Conclusion

For all the scholarly claims about Calhoun's explicitly refuting major tenets of Lockean political philosophy, primarily natural rights, he, as we have seen, drew extensively upon Locke's arguments about rationality and self-government, or property, fundamental components of that philosophy. He applied them, first and foremost, to defend local interests vis-à-vis the federal government. All this is not to assert that Calhoun embraced Locke's concept of the state of nature and natural rights for individuals, yet he did adopt elements of the latter's political philosophy with important implications.

Such a reading of Calhoun's relationship to Lockean liberalism is not to downplay the problem of consistency and coherence as far as this relationship is concerned. I have had no intention above to ignore contradictions and slip over the apparent discrepancies between the two thinkers' systems.⁴² At the same time, awareness of these discrepancies should not serve to hinder the uncovering of components of the Lockean system in Calhoun's thought.

Furthermore, Calhoun's case attests to the validity of Pocock's characterisation of political languages, which explains the South Carolinian's reverting to Lockean liberalism. Being part of a political community in which Lockean ideals ranked high, Calhoun could not fully isolate himself from the paradigmatic power of liberalism.⁴³ He borrowed from it as an institutionalised language which exerted control of his own discourse without being aware of it. As Pocock explains, "Each of us speaks with many voices, like a tribal shaman in whom the ancestor ghosts are talking at one; when we speak, we are not sure who is talking or what is being said, and our acts of power in communication are not wholly our own."⁴⁴

Since a political language and its idioms can be considered "multivalent", that is, they can be put to different uses and meanings generated through them may vary according to context,⁴⁵ Calhoun had no difficulty applying idioms from Locke's

⁴¹ Calhoun's argument was in harmony with the more general proslavery claim about the rightful appropriation of the slave's labor in return for the master's care. See Ericson 2000, 21–22.

⁴² On the problem of the 'mythology' of coherence in intellectual history, which denotes the effort to identify coherence in an author's system at all costs, see Skinner 1969, 16–22.

⁴³ Pocock 1985, 2, 8; Pocock 1989, 25; Pocock, *The Machiavellian Moment* Revisited, 51.

⁴⁴ Pocock 1984, 29.

⁴⁵ Pocock 1989, 21.

“vocabulary” originally meant to support different purposes than his own, rooted in a system that the South Carolinian otherwise flatly rejected.

Finally, Calhoun’s employment of these elements of Lockean liberalism also makes testimony both to its power in early nineteenth Century American political discourse as well as his ability to use them for his own purposes while rejecting other liberal premises. In this way, Calhoun’s political rhetoric was not simply a manifestation of republican discourse but also contained elements of Lockean liberalism which he was able to utilise because of their independence from the natural / social state dichotomy.

LITERATURE

- Ashworth 1995 – Ashworth, J. *Slavery, Capitalism, and Politics in the Antebellum Republic. Vol. 1. Commerce and Compromise, 1820–1850*. Cambridge–New York etc.: Cambridge University Press.
- Bartlett 1993 – Bartlett, I. H. *John C. Calhoun: A Biography*. New York–London: W. W. Norton.
- Baskin 1969 – Baskin, D. *The Pluralist Vision of John C. Calhoun // Polity II*.
- Bailyn 1992 – Bailyn, B. *The Ideological Origins of the American Revolution*. Cambridge (1967), Mass. – London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Boller 1967 – Boller, P. F. *Calhoun on Liberty // South Atlantic Quarterly LXVI*.
- Brewer 2005 – Brewer, H. *By Birth or Consent: Children, Law, and the Anglo–American Revolution in Authority*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Brown 2000 – Brown, G. S. *Calhoun’s Philosophy of Politics: A Study of A Disquisition on Government*. Macon, Ga.: Mercer University Press.
- Calhoun 2003 – Calhoun, J. C. *A Disquisition on Government // Meriwether, R. L. – Hemphill, W. E. – Wilson, C. N. (Eds.) The Papers of John C. Calhoun*. Columbia: The University of South Carolina Press.
- Cheek 2001 – Cheek, H. L. Jr. *Calhoun and Popular Rule: The Political Theory of the Disquisition and Discourse*. Columbia–London: University of Missouri Press.
- Current 1963 – Current, R. N. *John C. Calhoun*. New York: Washington Square Press.
- Degler 1977 – Degler, C. N. *Place over Time: The Continuity of Southern Distinctiveness*. Athens: University of Georgia Press.
- Ellis 1993 – Ellis, R. J. *American Political Cultures*. New York–Oxford: Oxford University Press.
- Ericson 2000 – Ericson, D. F. *The Debate over Slavery: Antislavery and Proslavery Liberalism in Antebellum America*. New York–London: New York University Press.
- Freehling 1992 – Freehling, W. W. *Prelude to Civil War: The Nullification Controversy in South Carolina, 1816–1836*. New York: Harper & Row (1965); New York–Oxford: Oxford University Press.
- Garson 1985 – Garson, R. A. *Proslavery as Political Theory: The Examples of John C. Calhoun and George Fitzhugh // South Atlantic Quarterly LXXXIV*, 158–166.
- Genovese 1969 – Genovese, E. D. *The World the Slaveholders Made; Two Essays of Interpretation*. New York: Pantheon Books.

- Genovese 1994 – Genovese, E. D. *The Southern Tradition: The Achievement and Limitations of an American Conservatism*. Cambridge–Mass.: Harvard University Press.
- Harp 1985 – Harp, G. J. Taylor, Calhoun, and the Decline of a Theory of Political Disharmony // *Journal of the History of Ideas* XLVI.
- Hartz 1991 – Hartz, L. *The Liberal Tradition in America: An Interpretation of American Political Thought since the Revolution*. New York: Harcourt, Brace and World (1955); San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, etc.
- Huston 2003 – Huston, J. L. *Calculating the Value of the Union: Slavery, Property Rights, and the Economic Origins of the Civil War*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Jaffa 2000 – Jaffa, H. V. *A New Birth of Freedom: Abraham Lincoln and the Coming of the Civil War*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers.
- Klein – Brown – Hench 1992 – Klein, M. M. – Brown, R. D. – Hench, J. B. (Eds.) *The Republican Synthesis Revisited: Essays in Honor of George Athan Billias*. Worcester–Mass.: American Antiquarian Society.
- Kromkowski 2002 – Kromkowski, Ch. A. The Declaration of Independence, Congress, and Presidents of the United States // Gerber, S. D. (Ed.) *The Declaration of Independence: Origins and Impact*. Washington, D.C.: CQ Press.
- Locke 1991 – Locke, J. An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government'. "The Second Treatise of Government." // Laslett, P. (Ed.) *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press, etc.
- McDonald 1985 – McDonald, F. *Novus Ordo Seclorum: The Intellectual Origins of the Constitution*. Lawrence: The University Press of Kansas.
- Merriam 1964 – Merriam, Ch. E. The Political Philosophy of John C. Calhoun // Garner, J. W. (Ed.) *Studies in Southern History and Politics* XIII, New York: Columbia University Press (1914); Port Washington, N.Y.: Kennikat Press.
- Myers 2003 – Myers, P. C. Locke on the Social Compact: An Overview // Pestritto, R. J. – West, T. G. (Eds.) *The American Founding and the Social Compact*. Lanham–Boulder–New York–Oxford: Lexington Books.
- Niven 1988 – Niven, J. *John C. Calhoun and the Price of the Union: A Biography*. Baton Rouge–London: Louisiana State University Press.
- Parrington 1954 – Parrington, V. L. *Main Currents in American Thought, Vol. 2. The Romantic Revolution in America, 1800–1860*. (1927); New York : Harcourt – Brace – World (repr.).
- Pocock 1984 – Pocock, Cf. Verbalizing a Political Act: Toward a Politics of Speech // Shapiro, M. J. (Ed.) *Language and Politics*. New York: New York University Press.
- Pocock 1985 – Pocock, Cf. *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, etc.
- Pocock 1987 – Pocock, Cf. Between Gog and Magog: The Republican Thesis and the Ideologia Americana // *Journal of the History of Ideas* XLVIII.
- Pocock 1989 – Pocock, Cf. *Politics, Language, and Time: Essays on Political Thought and History*. New York: Atheneum (1971); Chicago–London: The University of Chicago Press (rep. with new preface).

- Skinner 1969 – Skinner, Q. *Meaning and Understanding in the History of Ideas // History and Theory VIII.*
- Spain 1951 – Spain, A. O. *The Political Theory of John C. Calhoun.* New York: Bookman Associates.
- Wiltse 1944 – Wiltse, Ch. M. *John C. Calhoun: Nationalist, 1782–1828.* Indianapolis–New York: The Bobbs–Merrill Company.
- Wiltse 1949 – Wiltse, Ch. M. *John C. Calhoun: Nullifier, 1829–1832.* Indianapolis–New York: The Bobbs–Merrill Company.
- Wiltse 1951 – Wiltse, Ch. M. *John C. Calhoun: Sectionalist, 1840–1850.* Indianapolis–New York: The Bobbs–Merrill Company.
- Zuckert 1994 – Zuckert, M. P. *Natural Rights and the New Republicanism.* Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Zuckert 1996 – Zuckert, M. P. *The Natural Rights Republic: Studies in the Foundation of the American Political Tradition.* Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

АЛТЕРНАТИВНИ МЕТОДИ В БЪЛГАРСКАТА ИСТОРИЧЕСКА ГРАМАТИКА

✍ Габор Л. Балаж

(Balázs L. Gábor, Szegedi Tudományegyetem, BTK, Szláv Filológiai Tanszék
H-6722 Szeged, Egyetem u. 2.)

Историческата граматика на българския език е доста богата, за да снабдява специалистите с интересни въпроси още дълго време. Основните проблеми са отдавна известни, заедно с многобройните езикови данни, но не може да се говори за единството на методи в различните области на тази наука. Не случайно Вл. Георгиев през 1969 г. пише: „Има известни постижения [...] в проучванията върху диахронната славянска фонетика и фонология. В областта на диахронната или историческа морфология обаче няма почти никакъв значителен напредък от времето на младограматизма. Тук все още липсват съществено нови методи на изследване.“¹ Именно книгата на академик Георгиев *Основни проблеми на славянската диахронна морфология* е първата крачка към създаването на един общ модел за решаването на въпросите на българската историческа граматика. Вместо доминиращите до тогава фонетични обяснения и прекалено широката употреба на аналогията като всемогъщ принцип, той се опитва да разкрие най-общите морфологични (морфематични) закономерности, управляващи значителни по количество и влияние промени във флексивната система. Една от главните причини, предизвикващи такива промени, Георгиев търси в профилактиката на морфологичния развой на езика: неподходящата (или нетърпима) *омонимия* трябва да се неутрализира с пренасяне на окончания от един склонитбен тип в друг.² Омонимията (или синкретизъм) на падежите всъщност представлява неутрализация на изходните *опозиции* между тях, а проблематиката на граматичните опозиции, както е известно, е един от главните проблеми на структурната граматика. Своите положения българският учен илюстрира с конкретни примери, предимно чрез съдбата на такива морфеми, чийто произход е незадоволително обяснен в научната литература. Макар че в теорията на Георгиев има спорни моменти, като например трактовката на т. н. изразни срички или дефиницията на езиковата аналогия, неговият модел е първият, който борави с дадените въпроси цялостно, в духа на структурализма, упражняващ такава значително влияние върху езикознанието на XX век изобщо.

¹ Георгиев 1969, 3.

² Георгиев 1969, 33.

Изследванията в областта на българската историческа граматика получават нов тласък от теоретичната статия на В. К. Журавлев *Введение в диахроническую морфологию*.³ Тази работа отразява силното влияние на пражката лингвистична школа, преди всичко идеите на Р. Якобсон. Журавлев смята, че стремежите към разкриването на причините и механизма на езиковите промени са най-ефективни, ако се насочват към системата от опозиции на определено езиково равнище. Продължавайки своите наблюдения, руският лингвист разработва своеобразна теория за динамиката на граматическите опозиции в една своя статия, издадена в 1977 г., *Die Dynamik balto-slavischer Oppositionen*.⁴ Там той споменава между другото и съдбата на българското склонение, по-конкретно появата на чисто предложни конструкции на мястото на старите падежни окончания. Тази проблематика Журавлев много по-подробно анализира в книгата си *Диахроническая морфология*,⁵ където той ѝ посвещава цял раздел.⁶ Журавлев установява, че въпреки фундаменталните изследвания и обширната литература, все още остава неясен самият механизъм на загубата на склонението, и не е ясна основната причина на тази загуба. Той изтъква недостатъците на ранните опити на Ягич, Миклошич, Милетич и Мейер да обяснят причините на прехода към аналитизъм фонетически. Руският езиковед също изключва определящото влияние на други балкански езици, което предполагат някои специалисти, тъй като българският език винаги е бил по-скоро епицентърът, а не реципиентът на много балкански езикови явления. Журавлев обръща вниманието ни върху едно, според него ново обстоятелство, което той определя по следния начин: загубата на падежа е постепенното прекратяване на противопоставянията и усиляването на неутрализацията до пълната конвергенция на единиците в плана на изразяването. Пзовавайки се на йерархията на неустойчивостта на падежните флексии, установена от Ст. Стойков, авторът добавя, че дадената йерархия по неговата теория за динамиката на морфологичните опозиции никак не е случайна. Тя е тясно свързана с йерархията на неутрализиращите се опозиции, които са изисквали потвърждение. Това са опозициите, неутрализирали се в парадигмата на двойствено число, т. е. N:A, G:L и D:I. Където силата на тези опозиции по някакъв начин успешно се е пазела, са останали и съответните падежни флексии. По принцип всяка слаба опозиция може да изчезне. В историята на българския език това е вътрешният стимул за загубата на опозиции относно творителен, местен, родителен и дателен падеж. По-ранното изчезване на местен и творителен падеж е свързано с

³ Журавлев 1976.

⁴ Žugavlev 1977.

⁵ Журавлев 2004.

⁶ Журавлев 2004, 145–171.

тяхната семантика: като „конкретни“ падежи, те са могли да предават своите функции чрез предлози по-рано, отколкото останалите косвени падежи. Към XV век винителен падеж постепенно е придобил функциите на другите падежи и по такъв начин той е станал общ падеж.⁷ Уместно е да отбележим, че описаните от Журавльов процеси почти точно съответстват на положенията, изложени в 1957 г. от Ив. Дуриданов,⁸ който още добавя: „Функционалното разширение на винителния падеж същевременно е водело до неговото изчезване, особено когато е започнал да измества и именителния падеж в свойствената само нему синтактична служба.“⁹ В същата си статия Дуриданов засяга, макар и кратко съотношението между промените на българското склонение и появата на членните форми, когато пише: „Развоят на членната форма в български е факт, който не може да се разглежда изолирано от въпроса за промените в старото българско склонение. Характерна особеност на задпоставения член е, че той обикновено се свързва много по-тясно с падежната флексия на името и губи напълно самостоятелния си характер на отделна дума, докато предпоставеният член запазва до голяма степен самостоятелността си спрямо името.“¹⁰ Журавльов подробно се занимава с проблематиката на българския задпоставен член в споменатата книга, и разглежда ролята на този фактор за морфологичните промени при имената. Върху материал от диалектите той изгражда типологията за склонението на членните форми и установява, че в някои диалекти се скланя и името и членът, в други се скланя или само името, или само членът, докато в останалите диалекти не се скланя нито името, нито членът. Сумирайки своите наблюдения, Журавльов изказва мнението, че загубата на склонението и развито на задпоставения член в българския език са явно взаимнозависими. Двете тенденции са вървели като че ли една срещу друга. От една страна, е действала тенденцията към премахване на различията в дублирането на формалните показатели вътре думата. Падежните форми на члена са взели на себе си функцията за изразяването на падежните отношения на името. Журавльов забелязва, че ситуацията е типологически сходна в съвременния немски език, и загубата на склонението в английския език по принцип е минала по същия начин, както в българския.¹¹ В съгласие с мнението на Й. Вахек, според което при свободен словоред или при постпозитивно определение съгласуването е практически необходимо, той подчертава, че заедно с оформянето на строгия словоред и подвижната флексия, в българския език намалява необходимостта

⁷ Журавлев 2004, 148–151.

⁸ Дуриданов 1957.

⁹ Дуриданов 1957, 267.

¹⁰ Дуриданов 1957, 263.

¹¹ Дуриданов 1957, 159.

от съгласуване, т. е. при избора от изменяеми и неизменяеми форми на члена и името все повече вероятност за употреба получават неизменяемите форми. Отсъствието на падежните форми по такъв начин се компенсира от предлози, за разлика от формите за род и число, които нямат такава компенсация. Всичко това, смята Журавльов, е било съпровождано от процесите на неутрализация на падежните опозиции.¹² Като анализира развоя на системата на прилагателните имена, особено определените форми от типа на *добры-и*, авторът заключава, че флексите тясно са се срастнали с основите и изцяло са загубили относителната автономия на бившия задпоставен член. Новите членни форми на българските съществителни и прилагателни, напротив, пазят относителната автономия на задпоставения член като подвижна флексия.¹³ Това са основните идеи на Журавльов по повод на загубата на падежните флексии и прехода към аналитизъм в българския език.

Прегледът на по-новите методи и теории в историческата граматика не може да е пълен без т. н. *естествена (или натурална) морфология* (ЕМ), продължаваща структурното мислене и основаваща се на принципи, често използвани от редица слависти и езиковеди изобщо.¹⁴ Понеже тук няма възможност подробно да изложим основните принципи на тази интересна теория, ще обърнем внимание само на нейната тясна връзка с най-трайните постижения на лингвистичния структурализъм. За тези, които се интересуват от идеите на ЕМ, вече има цяла книга на български език от И. Гаравалова, посветена на анализа ѝ: *Школата на натуралната морфология и българската морфологическа система*.¹⁵ Книгата е първата обширна работа по дадената проблематика на български. В нея освен общи теоретични въпроси се тълкуват и някои проблеми на българската граматика, обаче само в синхронен план. Понастоящем естествената морфология представлява вероятно единствената школа в езикознанието, която изучава синхронната и диахронната морфология при равни условия. Макар че това направление, основано от В. Майерталер, В. У. Дреслер, В. У. Вурцел и О. Панагъл, съществува от 70-те години на XX век, за съжаление все още много малко работи са публикувани по българска граматика в духа на тази теория. Понеже съм убеден, че теорията на ЕМ е приложима и към историческата славистика, старая се да илюстрирам това убеждение с конкретни анализи върху флективната система на отделни славянски езици. В тази връзка прочетох два доклада в областта на българската историческа морфология, които са издадени в България.¹⁶ Първата ра-

¹² Дуриданов 1957, 161.

¹³ Дуриданов 1957, 167.

¹⁴ Dressler 1987.

¹⁵ Гаравалова 2003.

¹⁶ Балаж 2003; Балаж 2004.

бота разглежда появите на т. н. *конструкционна иконичност (диаграматичност)* в историята на българския език, а втората анализира съдбата на именната флексия и морфологичната структура в български от гледище на *системната конгруенция*, един от главните принципи на ЕМ. Това са, разбира се, само начални опити, очакващи продължение в бъдещето, но поне дават някаква представа за въпросния модел.

Приключвам своя доклад с конклузията, че българската историческа граматика макар и да има свои специфични проблеми, не може да се развива без адекватна обща теория. Мисля, че гореизтъкнатите модели представляват именно такива общи рамки за морфологичните изследвания. Не е маловажно, че те всички споделят най-продуктивните идеи на структурализма и отдават достойно внимание на движещата сила на морфологичните промени – системата на граматичните опозиции.

ЛИТЕРАТУРА

- Балаж 2003 – Балаж, Л. Г. За някои въпроси на българската историческа морфология // *Език и идентичност*. Велико Търново: Faber, 42–49.
- Балаж 2004 – Балаж, Л. Г. Системна конгруенция в българската диахронна морфология // *Епископ-Константинови четения* № 9. Шумен, 9–16.
- Гаравалова 2003 – Гаравалова, И. Школата на натуралната морфология и българската морфологическа система // *Verba magistri*. София.
- Георгиев 1969 – Георгиев, В. И. *Основни проблеми на славянската диахронна морфология*. София.
- Дуриданов 1957 – Дуриданов, И. Пътят на българския език от синтетизъм към аналитизъм // *БЕ* VII. кн. 1, 5–18. (Препечатана в: *Христоматия по история на българския език*. София, 1983. 257–272.)
- Журавлев 1976 – Журавлев, В. К. Введение в диахроническую морфологию // *Linguistique Balkanique / Балканско езикознание* 19. 2, 49–71; 19. 3, 23–47. София.
- Журавлев 2004 – Журавлев, В. К. *Диахроническая морфология*. Москва, изд. 2-е.
- Dressler 1987 – Dressler, W. U. (Ed.). *Leitmotifs in Natural Morphology*. Amsterdam–Philadelphia.
- Žuravlev 1977 – Žuravlev, V. K. Die Dynamik baltoslavischer Oppositionen // *Indogermanische Forschungen* 82, 191–225.

ПРЕДСМЕРТНЫЕ МЫСЛИ КНЯЗЯ АНДРЕЯ И ТРАДИЦИИ РУССКОЙ РОМАНТИЧЕСКОЙ ЭЛЕГИИ

Тибор Бароти

(Baróti Tibor, Szegedi Tudományegyetem, BTK, Orosz Filológiai Tanszék
H-6722 Szeged, Egyetem u. 2.)

Одно из главных действующих лиц романа Льва Толстого *Война и мир*, князь Андрей, из-за тяжелых ранений, полученных в военных действиях, неоднократно оказывается в предсмертном состоянии, на пороге жизни и смерти, при этом в нем сочетаются рациональное мышление и бессознательный бред сновидений. Благодаря такому необыкновенному, исключительно своему состоянию он приобретает сильно отличающийся от привычного, обыкновенного ракурс восприятия и оценки жизни. Такой новый взгляд на жизнь, на исторические события, участником которых он является, может быть определен известным термином «остранение», предложенным В. Шкловским в книге *О теории прозы*. В первой главе своей книги, озаглавленной *Искусство как прием*, он объясняет термин «остранения», как известно, на литературном материале, взятом из произведений Льва Толстого. В. Шкловский, между прочим, пишет: «Прием остранения у Льва Толстого состоит в том, что он не называет вещь ее именем, а описывает ее, как в первый раз виденную, а случай – как в первый раз произошедший...»¹ В предлагаемой статье указанные в названии статьи эпизоды романа Льва Толстого, изображающие предсмертные мысли героя романа, а также аналогичные мысли и положения, изображенные в русской элегии первой половины XIX века, прежде всего в пушкинской элегии, я стараюсь рассмотреть с другой, онтологической точки зрения, близкой, если не тождественной, к обосновывающему христианскую, европейскую культуру – библейскому, евангельскому содержанию.

О романтической элегии и вообще об идеях романтизма принято говорить в плане гносеологическом, познавательном, в тесном соотношении с событиями исторической, политической и идеологической жизни. Известный ученый Г. А. Гуковский, в своей монографии *Пушкин и русские романтики* пишет: «Романтизм явился откликом на буржуазную революцию во Франции и крушения надежд на нее [...] В плане же общего стадийного движения литературы [...] можно говорить о едином периоде, едином стиле [...] романтизма и предромантизма, его предвестия, объединенном и единством

¹ Шкловский 1925, 12.

социальной основы (наступлением буржуазии против феодализма), и единством идеологического характера (индивидуализм – как простейшая формула его). Внутри этого периода мы легко различим его ранний этап – предромантизм, или сентиментализм, или школу „бури и натиска“; грань между этим ранним этапом и другим, более поздним, романтическим, явная: это Французская революция.»²

Как известно, основное мироощущение сентиментализма и романтизма – «мировая скорбь», отразившаяся в господствующем жанре эпохи – элегии «общего разочарования». По литературному энциклопедическому словарю «мировая скорбь» – это «выражение не только трагического разлада личности с собой и со средой, [...] но и со всем мироустройством».³ Именно такой разлад личности с собой и со средой, вернее со всем мирозданием и представляет собой онтологический кризис, переживаемый личностью, т. е. потерю онтологического чувства обеспеченности бытия, выражаемую в жанре элегии «общего разочарования». В русской литературе конца XVIII века – начала XIX столетия элегии такого рода можно найти между прочим среди подражательных элегий Н. Карамзина и переводных стихотворений В. А. Жуковского. Далее я привожу четыре строфы из стихотворения Н. Карамзина, заканчивающие его элегию в восемь строф, под названием *Осень*, написанную в 1789 году:

[...]
 Странник, стоящий на холме,
 Взором унылым
 Смотрит на бледную осень,
 Томно вздыхая.

 Странник печальный, утешься!
 Вянет природа
 Только на малое время;
 Всё оживится,

 Всё обновится весною;
 С гордой улыбкой
 Снова природа восстанет
 В брачной одежде.

 Смертный, ах! вянет навеки!
 Старец весною
 Чувствует холодную зиму
 Ветхия жизни.⁴

² Гуковский 1965, 18–19.

³ Литературный энциклопедический словарь 1987, 222.

⁴ Русские поэты XIX века 1964, 49.

В стихотворении В. А. Жуковского 1811 года, представляющем собой поэтический перевод из Мильвуа и носящем подзаголовок *Романс*, выражается та же характерная для элегии общего разочарования мировая скорбь, причиной которой, по моему мнению, является не просто переживание скоротечности жизни и неминуемости смерти, а трагизм потери онтологической обеспеченности, т. е. духовной основы человеческого бытия:

Романс (из Мильвуа)
 Минутная краса полей,
 Цветок увядший одинокой,
 Лишен ты прелести своей
 Рукою осени жестокой.
 Увы! Нам тот же дан удел,
 И тот же рок нас угнетает:
 С тебя листочек облетел –
 От нас веселье отлетает.
 Отъемлет каждый день у нас
 Или мечту, иль наслажденье,
 И каждый разрушает час
 Драгое сердцу заблужденье.
 Смотри... очарованья нет;
 Звезда надежды угасает...
 Увы! кто скажет: жизнь иль цвет
 Быстрее в мире исчезает?⁵ (Цветок)

Тютчев, крупный поэт-романтик, в своем стихотворении 1851 года *Наш век* указывает на причину «тоски», т. е. «мировой скорби» человека XIX века: на потерю духовных основ жизни, при этом духовное падение человека он выводит из безверия современного человека. Я привожу первые две строфы из стихотворения Тютчева, состоящего из трех строф:

*Не плоть, а дух растлился в наши дни,
 И человек отчаянно тоскует...
 Он к свету рвется из ночной тени
 И, свет обретши, ропщет и бунтует.
 Безверием палим и иссушен,
 Невыносимое он днесь выносит...
 И сознает свою погибель он,
 И жаждет веры – но о ней не просит
 [...] (Наш век)*

Тютчев в своем творчестве неоднократно изображает трагизм современного человека, страдающего «болезнью века»: ценой потери веры и связанным с ней чувством онтологической обеспеченности бытия приобретающего «призрачную свободу» и вместе с ней упоминаемый выше разлад с мирозданием, а также бессмысленный бунт против Создателя. В стихотворении 1865 года *Певучесть есть в морских волнах* поэт пишет о такой «свобо-

⁵ Русские поэты XIX века 1964, 162.

де», а также об отчаянии человека, переживающего разлад с мироустройством (Я привожу три последние строфы из стихотворения в четыре строфы):

[...]
*Невозмутимый строй во всем,
 Созвучье полное в природе, –
 Лишь в нашей призрачной свободе
 Разлад мы с нею сознаем.
 Откуда, как разлад возник?
 И отчего же в общем хоре
 Душа не то поет, что море,
 И ропщет мыслящий тростник?
 И от земли до крайних звезд
 Все безответен и поныне
 Глас вопиющего в пустыне,
 Души отчаянный протест?*

В стихотворении 1851 года *Смотри, как на речном просторе* в трагических тонах изображает этот разлад между личностью, «человеческим Я» и мирозданием, имеющими одинаковое предназначение:

*Смотри, как на речном просторе,
 По склону вновь оживших вод,
 Во всеобъемлющее море
 За льдиной льдина вслед плывет.
 [...]
 Все вместе – малые, большие,
 Утратив прежний образ свой,
 Все – безразличны, как стихия, –
 Сольются с бездной роковой!..

 О, нашей мысли обольщенье,
 Ты, человеческое Я,
 Не таково ль твоё значение,
 Не такова ль судьба твоя?*

Источник изображенного онтологического кризиса человека, «рвущемуся к свету из ночной тени» и впоследствии ропшущего и бунтующего, Тютчев в своей статье *Россия и революция* 1848 года видит в безверии просветителей, а также последующей французской революции. Он пишет: «Человеческое Я, желающее зависеть лишь от самого себя, не признающее и не принимающее другого закона, кроме собственного волеизъявления, одним словом, человеческое я, заменяющее собой Бога, конечно же, не является чем-то новым среди людей; новым становится самовластие человеческого Я, возведенное в политическое и общественное право и стремящееся с его помощью овладеть обществом. Это новшество и получило в 1789 году имя французской революции.» Немного далее Тютчев пишет: «...В самом деле, не подумает ли каждый, [...] что новая французская республика явилась миру, дабы исполнить евангельский закон? [...] Революция [...] дух смирения

и самоотвержения, составляющий основу христианства, она стремится заменить духом гордости и превозношения, свободное добровольное милосердие – принудительной благотворительностью, а взамен проповедуемого и принимаемого во имя Бога братства пытается установить братство, навязанное страхом перед господином народом. За исключением отмеченных различий, ее господство на самом деле обещает стать Царством Христа.»⁶

Забегая немного вперед, я здесь хотел бы отметить, что приведенные выше слова Тютчева о «человеческом Я, заменяющим собой Бога», и не признающего и не принимающего другого закона «кроме собственного волеизъявления» напоминают ловушку Мефистофеля, требующего от Фауста отказаться от представляющей собой духовную, онтологическую основу человеческого бытия трансцендентной плоскости и довольствоваться исключительно одной имманентной рассудочностью. Тютчев в первой части стихотворения под заглавием *Наполеон* 1850 года дух французской революции изображает воплощенным именно в образе Наполеона:

*Сын Революции, ты с матерью ужасной
Отважно в бой вступил – и изнемог в борьбе...
Не одолел ее твой гений самовластный!..
Бой невозможный, труд напрасный!..
Ты всю ее носил в самом себе.*

Общеизвестно, что культ Наполеона и представляемого им индивидуалистического начала долго еще занимает не только европейскую, но и русскую литературу (Достоевский, Толстой). Пушкин в четырнадцатой строфе второй главы *Евгения Онегина* характеризуя дружбу между Онегиным и Ленским, об индивидуализме наполеоновского типа в лирическом отступлении пишет как о распространенном общественном явлении высших слоев общества:

*Но дружбы нет и той меж нами.
Все предрассудки истребя,
Мы почитаем всех нулями,
А единицами – себя.
Мы все глядим в Наполеоны;
Деуногих тварей миллионы
Для нас орудие одно.*

И Пушкин дух индивидуализма Наполеоновского типа неоднократно связывает с аналогичным духом поэзии Байрона, например, в девятнадцатой строфе седьмой главы *Евгения Онегина*, при описании посещения Татьяной оставленного Онегиным дома, а также в известных строфах стихотворения 1824 года *К морю*:

⁶ Россия и революция 2003, 145.

[...]
 Одна скала, гробница славы...
 Там погружались в хладный сон
 Воспоминанья величавы:
 Там угасал Наполеон.
 Там он почил среди мучений.
 И вслед за ним, как бури шум,
 Другой от нас умчался гений,
 Другой властитель наших дум.
 [...]

Первый раз князь Андрей был ранен в сражении под Аустерлицем. Толстой об этом пишет в последних главах третьей части первого тома *Войны и мира*. Падая, будучи тяжело раненым, князь Андрей открывает себе высокое, бесконечное, успокаивающее небо и на фоне такого открытия переоценивает жизненные ценности, которыми он до этого руководствовался: «„Что это? Я падаю? У меня ноги подкашиваются”, – подумал он и упал на спину [...] Но он ничего не видал. Над ним не было ничего уже, кроме неба, – высокого неба, не ясного, но все-таки неизмеримо высокого, с тихо ползущими по нем серыми облаками [...]. Как же я не видал прежде этого высокого неба? И как я счастлив, что узнал его наконец. Да! Все пустое, все обман, кроме этого бесконечного неба. Ничего, ничего нет, кроме его. Но и того уже нет, ничего нет, кроме тишины, успокоения. И слава Богу!..»⁷ Несколько далее в девятнадцатой главе, замечая Наполеона, посетившего поле сражения, на фоне открытого им прежде высокого неба он переоценивает свое предыдущее понимание человеческого величия: «...Он знал, что это был Наполеон – его герой, но в эту минуту Наполеон казался ему столько маленьким, ничтожным человеком в сравнении с тем, что происходило теперь между его душой и этим высоким, бесконечным небом с бегущими по нем облаками.»⁸ Внимание императора Наполеона к раненому князю Андрею принуждает французских солдат возвратить ему снятую с его шеи золотой образок, повешенный на брата княжной Марьей. Этот же образок приводит князя Андрея к первым предсмертным размышлениями о смысле жизни и смерти. Не пускаясь в подробное рассмотрение вопроса, здесь я хотел бы только отметить, что последующие первые размышления князя Андрея тайной нитью известного «бесконечного лабиринта сцеплений» связаны с ореолом пантеистического миропонимания, неосознанно для самого героя окружавшего другого персонажа романа, близкого к Пьеру Безухову, Платона Каратаева. В тринадцатой главе первой части четвертой главы *Войны и мира*, перед последними предсмертными размышлениями умирающего князя, Толстой пишет о явлении Платона Каратаева, уже расстрелянного. Идея, смысл жизни и смерти, вопло-

⁷ Толстой 1973, т. 4. 344.

⁸ Толстой 1973, т. 4. 357.

щенные в Каратаеве бессознательно, близки к исканиям и открытиям князя под высоким, величавым небом. Толстой пишет в окончании тринадцатой главы первой части четвертого тома: «Но для Пьера, каким он представился в первую ночь, непостижимым, круглым и вечным олицетворением духа простоты и правды, таким он и остался навсегда [...] Каждое слово его и каждое действие было проявлением неизвестной ему деятельности, которая была его жизнь. Она имела смысл только как частица целого, которое он постоянно чувствовал. [...] Он не мог понять ни цены, ни значения отдельно взятого действия или слова.»⁹ А последующие ниже размышления князя Андрея, заканчивающие первый том романа в ряду выше упомянутых сцеплений связаны не только с образом Платона Каратаева и воспринимающим его тайну Пьера Безухова, а быть может, через упоминаемый в тексте образок с перспективой и духовностью Евангелия и прежде всего с образом Наташи Ростовской, близким к воплощению именно духа Евангелия, к которому, он, в своих размышлениях, постепенно приближается. Размышления князя, заканчивающие первый том, представляющие собой искания смысла жизни и смерти, по-моему, не в меньшей степени связаны в элегии Пушкина 1823 года *Надеждой сладостной младенчески дыша*, а также с его же элегией 1830 года *Элегия*, в значительной степени обновивших элегический жанр и наглядно представляющих творческий метод Пушкина.

Князь Андрей, заметив возвращенный ему образок на золотой цепочке, думает: «Хорошо бы это было, — подумал князь Андрей, взглянув на этот образок, который с таким чувством и благоговением повесила на его сестра, — хорошо бы это было, ежели бы все было так ясно и просто, как оно кажется княжне Марье. Как хорошо бы было знать, где искать помощи в этой жизни и чего ждать после нее там, за гробом! Как бы счастлив и спокоен я был, ежели бы мог сказать теперь: Господи, помилуй меня!.. Но кому я скажу это? Или сила — неопределенная, непостижимая, к которой я не только не могу обращаться, но которой не могу выразить словами, — великое все или ничего, — говорил он сам себе, — или это тот Бог, который вот здесь защит, в этой ладанке, княжной Марьей? Ничего, ничего нет верного, кроме ничтожества всего того, что мне понятно, и величия чего-то непонятного, но важнее!»¹⁰

Второй раз, как известно, князь Андрей был ранен в битве под Бородином, — на этот раз смертельно. В палатке, на перевязочном пункте, в чловеке, сильно страдающем от ранения и медицинского вмешательства, князь Андрей узнал своего врага: Анатолия Курагина. И совсем неожиданно, после своих воспоминаний о радостном детстве, о своей любви к Наташе и о

⁹ Толстой 1974, т. 7. 55.

¹⁰ Толстой 1973, т. 4. 360.

своим отношением к Курагину он впервые в жизни стал испытывать необъяснимое, сверхъестественное чувство: жалость и любовь к своему злейшему врагу. В тридцать седьмой главе второй части третьего тома мы читаем: «Князь Андрей не мог удерживаться более и заплакал нежными, любовными слезами над людьми, над собой и над их и своими заблуждениями. „Сострадание, любовь к братьям, к любящим, к ненавидящим нас, любовь к врагам — да, та любовь, которую проповедовал Бог на земле, которой меня учила княжна Марья и которой я не понимал; вот отчего мне жалко было жизни, вот оно то, что еще оставалось мне, ежели бы я был жив. Но теперь уже поздно. Я знаю это!“»¹¹

Из приведенных цитат становится ясно, что то, что во время первого ранения было непонятно для героя, в конце третьего тома, вследствие второго, смертельного ранения становится его живым опытом, переживанием. И на уровне уже упомянутых выше, известных «сцеплений» это новое открытие князя Андрея — любовь к ненавидящим нас, любовь к врагам — сближает его с аналогичным переживанием Наташи, описанной в 19 главе первой части третьего тома. Речь идет о том, что молящаяся в церкви Наташа сердцем не повторяет молитву, в которой говорится о попрании и падении врагов: «Она всей душой участвовала в прошении о духе правом, об укреплении сердца верою, надеждою и о воодушевлении их любовью. Но она не могла молиться о попрании под ноги врагов своих, когда она за несколько минут перед этим только желала иметь их больше, чтобы любить их, молиться за них.»¹²

В тридцать второй главе третьей части третьего тома *Войны и мира* новое свое переживание любви князь неоднократно связывает с *Евангелием*. Размышляя об этом своем открытии, он определяет его как новое счастье: «Да, мне открылось новое счастье, неотъемлемое от человека [...] счастье, находящееся вне материальных внешних влияний на человека, счастье одной души, счастье любви! Понять его может всякий человек, но сознать и предписать его мог только один Бог [...]. Да, любовь [...], но та любовь, которую я испытал в первый раз, когда, умирая, я увидел своего врага и все-таки полюбил его. Я испытал то чувство любви, которая есть самая сущность души и для которой не нужно предмета [...]. Любя человеческой любовью можно от любви перейти к ненависти; но божеская любовь не может измениться. Ничто, ни смерть, ничто не может разрушить ее. Она есть сущность души.»¹³

И может быть, евангельские нити, евангельские мысли связывают и последние предсмертные размышления с возвышенными, молитвенными раз-

¹¹ Толстой 1974, т. 6. 263.

¹² Толстой 1974, т. 6. 81–82.

¹³ Толстой 1974, т. 6. 390–391.

мышлениями Наташи в церкви еще до чтения синодального письма. Повторяя слова молитвы, произнесенной дьяконом Наташа мысленно продолжает их в близком к смыслу стихов Евангелия от Матфея: «Сами себя Богу предадим, – повторила в своей душе Наташа. – Боже мой, предаю себя твоей воле, – думала она. – Ничего не хочу, не желаю; научи меня, что мне делать, куда употребить свою волю! Да возьми же меня!» – с умиленным нетерпением в душе говорила Наташа [...].»¹⁴ Приведенные выше размышления Наташи близки по смыслу к 33 стиху из шестой главы *Евангелия от Матфея*, где мы читаем: «Ищите же прежде Царства божия и правды Его, и это все приложится вам.» Конечно, приведенный 33 стих тесно связан с предыдущими 25–26 стихами, он прямо вытекает из них, говоря о *Промысле Божиим*: 25: Посему говорю вам: не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться. Душа не больше ли пищи, и тело – одежды? 26: Взгляните на птиц небесных: они не сеют, ни жнут, ни собирают в житницы; и Отец ваш Небесный питает их. Вы не гораздо ли лучше их?»

Последние дни своей жизни князь Андрей проживает в состоянии странной отчужденности от всего мирского: «Он, видимо с трудом понимал теперь все живое [...] потому, что он понимал что-то другое, такое, чего не понимали и не могли понять живые и что поглощало его всего.» Цитата взята из пятнадцатой главы первой части четвертого тома *Войны и мира*.¹⁵ О такой отчужденности князя Андрея, о его состоянии между жизнью и смертью в тексте романа сообщается однако не только в авторской речи, как это случилось в приведенной выше цитате, а через наблюдение – восприятие других персонажей романа, близких к князю – Наташи, княжны Марьи и Николушки. После странного вопроса князя через восприятие княжны Марьи подчеркивается отчужденность от жизни князя: «Княжна Марья слышала его слова, но они не имели для нее никакого значения, кроме того, что они доказывали то, как страшно далек он от всего живого»¹⁶. И после его встречи с Николушкой, когда княжна заплакала о том, что Николушка останется без отца, князь Андрей «...с большим усилием над собой [...] постарался вернуться назад в жизнь и перенесся на их точку зрения.»¹⁷ И в этом предсмертном состоянии его отчужденности от жизни он все более приближается к евангельской, трансцендентной точке зрения и оценке: «Птицы небесные не сеют, ни жнут, но отец ваш питает их», – сказал он сам себе и хотел

¹⁴ Толстой 1974, т. 6. 80.

¹⁵ Толстой 1974, т. 7. 62.

¹⁶ Толстой 1974, т. 7. 63.

¹⁷ Толстой 1974, т. 7. 64.

то же сказать княжне. «Но нет, они поймут это по своему, они не поймут! [...] Мы не можем понимать друг друга.»¹⁸

Первая часть четвертого тома романа заканчивается описанием смерти князя Андрея. В последней, 16 главе в своих размышлениях о жизни и смерти он приходит к божественному, трансцендентному источнику и жизни, и смерти, онтологически обосновывающему человеческое бытие. Этим источником является любовь. В 16 главе мы читаем: «Засыпая, он думал все о том же, о чем думал все это время, – о жизни и смерти. И больше о смерти. Он чувствовал себя ближе к ней. „Любовь? Что такое любовь? – думал он. – Любовь мешает смерти. Любовь есть жизнь. Все, все, что я понимаю, я понимаю только потому, что люблю. Все есть, существует только потому, что я люблю. Все связано одною ею. Любовь есть Бог, и умереть – значит мне, частице любви, вернуться к общему и вечному источнику”. Мысли эти показались ему утешительны.»¹⁹ Немного раньше, в этой же главе Толстой в форме авторской речи дает предысторию размышлений своего героя о жизни и смерти, различая два этапа в ходе этих размышлений. Первое его открытие было начало вечной любви, и чем более он отдавал себя идее такой трансцендентной любви, тем более он отрекался от земной жизни: «Все, всех любить, всегда жертвовать собой для любви, значило никого не любить, значило не жить этою жизнью.»²⁰ А второе впечатление князя Андрея, противоречащее своему первому открытию связано с неожиданной его встречей с Наташей в Мытищах, «Когда в полубреду перед ним явилась та, которую он желал [...], любовь к одной женщине незаметно закралась в его сердце и опять привязала его к жизни.»²¹

Указанное в приведенных цитатах противоречие, колебание в размышлениях князя Андрея, изменения в его отношении к жизни и смерти, а также к любви напоминают аналогичный ход мысли лирического героя в стихотворении Пушкина 1823 года *Надеждой сладостной младенчески дыша*. Привожу его полностью:

*Надеждой сладостной младенчески дыша,
Когда бы верил я, что некогда душа,
От тленья убежав, уносит мысли вечны,
И память, и любовь в пучины бесконечны, –
Клянусь! давно бы я оставил этот мир:
Я сокрушил бы жизнь, уродливый кумир,
И улетел в страну свободы, наслаждений,
В страну, где смерти нет, где нет предрассуждений,
Где мысль одна плывет в небесной чистоте...*

¹⁸ Толстой 1974, т. 7. 64.

¹⁹ Толстой 1974, т. 7. 68.

²⁰ Толстой 1974, т. 7. 65.

²¹ Толстой 1974, т. 7. 66.

*Но тщетно предаюсь обманчивой мечте;
 Мой ум упорствует, надежду презирает...
 Ничтожество меня за гробом ожидает...
 Как, ничего! Ни мысль, ни первая любовь!
 Мне страшно... И на жизнь гляжу печален вновь,
 И долго жить хочу, чтоб долго образ милый
 Таился и пылал в душе моей унылой.*

Приведенное стихотворение Пушкина представляет собой разновидность традиционной элегии, но в сильно измененном виде. От приведенных в начале статьи полностью традиционных элегий общего разочарования стихотворение Пушкина отличается тем, что в элегиях Карамзина и Жуковского из-за отсутствия трансцендентного начала, обеспечивающего онтологическое чувство бытия, земной жизни, мирская жизнь оказывается бессмысленной, невыносимой. Лирический герой пушкинского стихотворения пережил некоторое разочарование в жизни, в ее имманентной плоскости, которую называет «уродливым кумиром». Лирический герой как бы пережил разочаровывающую встречу с демоном, как герой стихотворения Пушкина того же периода *Демон*, но в отличие от лирического героя стихотворения *Демон*, он не просто констатирует факт встречи и приемы искушения демона, но сам «демонизируется», т. е. смотрит на жизнь как бы с оценкой демона, называя ее «уродливым кумиром». Но стремления героя «уносить мысли вечны, и память, и любовь в пучины бесконечны» свидетельствуют о том, что его «демонизация» всего лишь относительная, частичная, ведь есть в этой жизни ценности достойные спасения. Стихотворение *Демон* 1823 года заканчивается строками, где перечисляются ценности, отрицаемые демоном. И этот перечень дается как бы в иерархической вертикали сверху вниз:

*[...]
 Неистощимой клеветой
 Он провидение искушал;
 Он звал прекрасное мечтою;
 Он вдохновенье презирал;
 Не верил он любви, свободе;
 На жизнь насмешливо глядел –
 И ничего во всей природе
 Благословить он не хотел.*

Между предсмертными мыслями князя Андрея и лирическими размышлениями немало сходного: это вопросы жизни и смерти, трансценденции – имманенции (в платоновском ключе мира идей – и мира явлений), смерти как уничтожения без остатка, любви и т. п. Но самое важное, что различает ход мысли и размышлений в этих случаях, это то, что лирический герой Пушкина отстаивает основные жизненные и духовные ценности в качестве основы поэтического – художественного творчества. Восклицанием протеста звучат слова лирического героя: «Как, ничего! Ни мысль, ни первая

любовь!..» И, по моему пониманию, стихотворение Пушкина не представляет собой отрицания ни жизни (плоскости имманенции), ни трансцендентного начала духовного мира идей потому, что обе плоскости являются источником и условием творчества, вдохновения, красоты. «Впечатления бытия» – могут быть приятными или уродливыми, и без творческого озарения, одухотворения вдохновением сверху они остаются таковыми и нет спасения от «тленья». И именно творческое вдохновение включает эти впечатления, и «память, и любовь» в пучины бесконечны, превращает их в «мысли вечные».

ЛИТЕРАТУРА

- Гуковский 1965 – Гуковский, Г. А. *Пушкин и русские романтики*. Москва.
 Литературный энциклопедический словарь 1987 – *Литературный энциклопедический словарь*. Москва: Советская энциклопедия.
 Россия и революция 2003 – Тютчев, Ф. И. *Полное собрание сочинений и письма в шести томах. т. 3*. Москва.
 Русские поэты XIX века 1964 – *Русские поэты XIX века. Хрестоматия*. Москва.
 Толстой 1973 – Толстой, Л. Н. *Собрание сочинений в двенадцати томах. т. 4*. Москва.
 Толстой 1974 – Толстой, Л. Н. *Собрание сочинений в двенадцати томах. т. 6*. Москва.
 Толстой 1974 – Толстой, Л. Н. *Собрание сочинений в двенадцати томах. т. 7*. Москва.
 Шкловский 1925 – Шкловский, В. *О теории прозы*. Москва–Ленинград.



ЭСХАТОЛОГИЯ ИНДИВИДУАЛИСТИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ В РОМАНЕ ДОСТОЕВСКОГО *ИДИОТ* (ИППОЛИТ)

Ференц Богнар

(Bognár Ferenc, Szeged Tudományegyetem, BTK, Szláv Filológiai Tanszék
H-6722 Szeged, Egyetem u. 2.)

Смертельно больной Ипполит, сопровождающий компанию Бурдовского по приглашению князя, переезжает в сень павловских деревьев, чтобы в соответствии с намерением Мышкина красота природы смягчила его последние недели и горечь расставания с жизнью. Однако, на самом деле он прибывает на снятую князем дачу, чтобы проверить практикой выношенные им в его «углу» уродливые взгляды, чтобы, проверив «жизнью», подтвердить индивидуальную обоснованность гуманности, безграничные возможности собственного «я», признающего исключительную роль индивидуума.¹

Интерес общества, собравшегося под павловскими деревьями, привлекает «тайна» запечатанного красной печатью конверта, который продемонстрировал и предложил прочитать Ипполит, этим обществом движет примитивное желание удовлетворить простое любопытство. Наряду с такой формой отношения общества, писатель в этой истории, ядром которой является «необходимое объяснение» Ипполита,² через осечку пистолета Ипполита на первый план выдвигает гротеск абсолютизации индивидуализма, разоблачая таким образом пустоту его «таинственного» тумана и доведенной порой до мистицизма ауры.

Само собой разумеется, что принимающий исключительность индивидуального сознания и мыслящий в этом ключе Ипполит делает все, чтобы напустить такого «благотворного» тумана. Интерес присутствующих возбуждает не только вид запечатанного конверта, содержащего плод шестимесечных раздумий. Молодой человек усиливает «таинственность» тем, что, бросая жребий, предоставляет судьбе решать, будут ли его мысли, его тайна раскрыты. Смысл выбора судьбы, сходного с выбором Настасьи Филипповны, который в конечном итоге основывается на суеверии, раскрывается в конце истории. Ведь речь идет о том, что Ипполит далеко не случайно переносит необходимость доказательств и подтверждения для самого себя обосновывающей человеческое существование индивидуума исключительности на проступаю-

¹ Кирпотин указывает на то, что полемика писателя с Белинским, критика его взглядов проявляется не только со стороны князя Мышкина, но стоит за бунтом Ипполита (Кирпотин 1976, 142).

² Достоевский 1973, т. 8. 321–345.

шую из греческой мифологии судьбу, с одной стороны, таким образом маскируя перед самим собой смехотворность своего намерения, а с другой, – скрывая перед индивидуальным сознанием бессмысленную, ничего на самом деле не доказывающую сущность самоубийства, бессмысленность отождествления человека и индивидуума. Собственно говоря, и сам Ипполит чувствует сомнительность индивидуалистической обоснованности гуманности, когда обставляет свое чтение такой важностью, однако он не может принять этот жизненный опыт из-за сужения сознания и пронизывающей весь мир тотальной пошлости. Однако об этом же говорит и предупреждение: *Не так этот предмет надо обделывать, парень, не так...*³, которое прямо бросает ему не признающий ничего, кроме своих инстинктов, Рогожин, как бы предупреждая, чтобы Ипполит бросил «ломать комедию» и решил: растает ли он с жизнью, или нет. Ипполит потому задрожал от этих слов, они потому произвели на него столь страшное впечатление, что ему отвратительна мысль о том, что предположение об обоснованности гуманности индивидуумом по сути не отличается от имеющей инстинктивное обоснование рогожинской формы бытия. Поэтому Ипполита мучает осознание того, что это Рогожин посетил его ночью, и на самом деле пустота и отвратительность этого предположения выражается также в его кошмарном сне.⁴ «Необходимое объяснение» Ипполита рассматривает необъяснимую для индивидуалистического сознания проблему смерти. Однако, при этом неизбежно в центр внимания попадает и проблема жизни.

Князь, как и ранее, отвлекает внимание от невыносимой для индивидуального сознания смерти просто не говоря о ней, ставя на ее место жизнь. Ипполит так пишет об этом:

*Вчера утром был у меня князь; между прочим он уговорил меня переехать на свою дачу. Я так и знал, что он непременно будет на этом настаивать, и уверен был, что он так прямо и брякнет мне, что мне на даче будет «легче умирать между людьми и деревьями», как он выражается. Но сегодня он не сказал умереть, а сказал «будет легче прожить».*⁵

Сосредоточенность князя Мышкина на значении жизни, обеспечивающей поле существования человека, происходит из его стремления каким-то образом снять закрытость в себе, действительно абсурдную отгороженность от жизни индивидуума, представляющего в его мире гуманность. Однако, если оставаться и далее на индивидуалистской позиции, вовлечение в кругозор индивидуума жизни может остаться только намерением, или в слу-

³ Достоевский 1973, т. 8. 391.

⁴ Долинин отмечает, что мучения Ипполита, его ужас перед неумолимыми законами природы есть ни что иное, как отправная точка Кириллова (Долинин 1989, 83).

⁵ Достоевский 1973, т. 8. 392.

чае его осуществления непременно приводит к материализму, что хорошо замечает Ипполит:

Когда я заметил ему, что ведь все равно умирать, что под деревьями, что смотря в окно на мои кирпичи, и что для двух недель нечего так церемониться, то он тотчас же согласился; но зелень и чистый воздух, по его мнению, непременно производят во мне какую-нибудь физическую перемену, и мое волнение и мои сны переменяются и, может быть, облеγχатся. Я опять заметил ему смеясь, что он говорит как материалист. Он ответил мне с своею улыбкой, что он и всегда был материалист.⁶

Приведенный отрывок на самом деле говорит не о материализме князя Мышкина, а об отрицающем дух походе самого Ипполита. Материалист не князь, а Ипполит. Стена Мейерова дома – это не только одна из форм проявления материальной стороны жизни, она также символизирует человеческую жизнь, лишенную смысла.

В противоположность этому павловский парк своим совершенством формы и красотой символизирует сотворенный Богом и созданный с помощью человека, наполненный смыслом мир, сферу обитания гражданина, уважающего культуру. Смушение, неуверенность, кажущееся впадение в материализм Мышкина отчасти происходит от недопонимания со стороны Ипполита, из того, что своими доводами князь безрезультатно пытается пробить его закрытость, а с другой стороны, князь Мышкин сталкивается с тем, что творение Богом мира механически не несет в себе наличие в нем (в мире) смысла, для обретения смысла жизни необходимо творческое участие в творении человека. Другими словами князь чувствует, что благотворной силы павловских деревьев, которые сами по себе дают минимальную возможность понимания, может оказаться недостаточно, поскольку в спасении должен принять участие и сам Ипполит, что, конечно, было бы желательно, но не очень вероятно. В то время, как у Руссо само собой разумеется, что первозданная природа, сотворенный Богом мир, духовная обоснованность человеческого существования, уважения гражданина к культуре являются твердой основой, на которой можно строить человеческую жизнь, русская культура, имеющая плохой отнишний опыт, не может оставить без внимания следующий факт: хотя с точки зрения истины несомненно следует сохранить уважение к культуре, и поэтому у Достоевского присутствует созданный руками человека, но соответствующий божественному порядку «пейзаж», однако, взятое само по себе, безличное «культуропочитание» не может стать основой жизни.

Ипполит, опять же занимающий индивидуалистскую позицию, утверждает бессмысленность жизненного соединения индивидуальности с телом, когда в виду своей смертельной болезни считает несущественным улучшение качества жизни, считает бессмысленной дарованную ему красоту

⁶ Достоевский 1973, т. 8. 393.

павловских деревьев. Поэтому ему «все равно» жизнь или смерть, ведь индивидуалистическое сознание, отрицающее жизнь и считающее смерть необъяснимой по своей сути, склонно нивелировать эти две реальности. Если смотреть с индивидуалистических позиций, жизнь, это ничто иное, как полная реализация решений индивидуума, она – слуга и раба индивидуума, а смерть с тех же позиций, – это залог истины, которой по мнению субъекта он может овладеть, так как осознающий смерть индивидуум никоим образом уже не заинтересован скрывать самодостаточную и закрытую в себе «истину». Впрочем, – говорит Ипполит, – *я напрасно написал слова: «правда последняя и торжественная»; для двух недель и без того лгать не стоит, потому что жить две недели не стоит; это самое лучшее доказательство, что я напишу одну правду.*⁷

Однако, индивидуалистическому сознанию недостаточно доказательства, основанного на доброте, на добросовестности индивидуума, которое естественным образом приписывает индивидууму мораль и считается залогом истины. «Истина», искренность и достоверность признаний должны быть доказаны «объективными», рациональными аргументами. Поэтому Ипполит хочет проверить, не сошел ли он с ума, ведь с точки зрения науки (объективной) его болезнь допускает такую возможность. Чувствуя замкнутость индивидуалистического сознания, он, противореча самому себе, ждет «объективного» подтверждения от слушателей, которых он рассматривает как такие же индивидуалистские сознания: *не сумасшедший ли я в эту минуту, то-есть минутами? Мне сказали утвердительно, что чахоточные в последней степени иногда сходят с ума на время. Проверить это завтра за чтением, по впечатлению на слушателей.*⁸ Ипполит не замечет, что причина его неуверенности, постоянного стремления оправдать себя заключается в том, что он сделал для себя критерием истины собственную индивидуальность, «чистоту души», мерой истины для него является субъективная искренность, что неприемлемо в нашей культуре. Выделяющийся таким образом из культурной среды, лишаящий сам себя возможности осознать собственную личность и принять жизнь, и из-за этого остающийся всегда в самом себе индивидуум вечно бессмысленно бьется в своих проблемах, не в силах разрешить противоречие между существованием индивидуума и его укорененностью в природе, которое всегда переживается им как жестокое наказание судьбы, рок или тайна.

Ипполит оставляет открытым неразрешимый для разума конфликт индивидуальности и природы, и просто принимает как факт неприемлемую для здравого рассудка все усиливающуюся жажду жизни:

⁷ Достоевский 1973, т. 8. 393.

⁸ Достоевский 1973, т. 8. 393.

Идея о том (продолжал он читать), что не стоит жить несколько недель, стала одолевать меня настоящим образом, я думаю, с месяц назад, когда мне оставалось жить еще четыре недели, но совершенно овладела мной только три дня назад, когда я возвратился с того вечера в Павловске. [...] Удивляюсь теперь, каким образом я мог жить целые шесть месяцев без этого «убеждения»! Я положительно знал, что у меня чахотка и неизлечимая; я не обманывал себя и понимал дело ясно. Но чем яснее я его понимал, тем судорожнее мне хотелось жить; я цеплялся за жизнь и хотел жить во что бы то ни стало.⁹

Для того, чтобы сохранить индивидуалистскую позицию, и в то же время признать жизнь Ипполит, в отличие от князя, стремится волонтаристским способом соединить исключаящее друг друга противоречие индивидуума и природы, жертвуя при этом жизнью. Он все рассматривает с точки зрения индивидуалистического сознания, приспособлявая к его требованиям и укорененную в имманентном жизнь. Поэтому молодому человеку, абсолютизирующему индивидуума, непонятно, почему люди не могут стать богатыми, имея столько жизни впереди, почему не могут стать хозяевами своей судьбы, ведь *Коли он живет, стало быть, все в его власти!*¹⁰ Ипполит не может представить, что индивидуума, существующего в своем совершенстве, что-либо может вывести из равновесия. Именно из-за поспрашивания этого совершенства, в защиту индивидуума наступает Ипполит на жизнь, он даже готов казнить бедняка, который умер от голода, он также из-за оскорбленного чувства индивидуальности не может вынести этого вечно озабоченного, снующего туда-сюда угрюмого народа, который он видит на улице, и который своей бесформенностью разрушает красоту индивидуума. *Зачем же он сам не Ротшильд? Кто виноват, что у него нет миллионов, как у Ротшильда, что у него нет горы золотых императоров и наполеондоров, такой горы, такой точно высокой горы, как на Масленице под балаганами!*¹¹ – возмущенно вопрошает Ипполит от имени индивидуума, который не может себя раскрыть в этих людях. Естественно, что больной подросток, исповедующий совершенство индивидуума, индивидуализм и имманентное равенство каждого человека, ищет объяснение тому, что всеобщего раскрытия индивидуума, его чудесного проявления не происходит. То он винит в этом человеческую слабость, то ссылается на собственную болезнь, и, используя этот предлог, неосознанно и, сам того не желая, подчиняет индивидуум проявлениям природы как судьбы. Он пытается разрешить противоречие нивелирования реальности жизни и сохранить главенство по отношению к ней индивидуума, субъективизируя жизнь, ставя на первое место жизнь продуманную: *Ну, кто же не сочтет меня за сморчка, не знающего жизни, забыв,*

⁹ Достоевский 1973, т. 8. 398.

¹⁰ Достоевский 1973, т. 8. 399.

¹¹ Достоевский 1973, т. 8. 399.

*что мне уже не восемнадцать лет; забыв, что так жить, как я жил в эти шесть месяцев, значит уже дожить до седых волос!*¹² Только таким образом удастся сохранить первенство индивидуума по отношению к природе, только так Ипполит может преодолеть неприемлемые для индивидуума ограничения срока жизни, но при этом он должен заплатить за это опытом окончательной предоставленности индивидуума самому себе, он должен окончательно отказаться от встречи с другим, от попытки понять сознание другого, от духовного познания жизни, которое происходит при встрече с другим и познании через это самого себя. *И кому я рассказываю?*, – констатирует факт Ипполит.

Ипполит прав, когда говорит, что важна только жизнь, однако он понимает жизнь не как поле для раскрытия личности, не как историю воплощения личности, не как возможность, как процесс спасения индивидуального бытия, а как пространство, которое должно быть покорено индивидуальным сознанием. Поэтому для него становится таким важным сам процесс исследования, познания. В соответствии с этим он может понимать счастье только в отрицании жизни:

*В чем счастье? – вопрошает Ипполит, – О, будьте уверены, что Колумб был счастлив не тогда, когда открыл Америку, а когда открывал ее; будьте уверены, что самый высокий момент его счастья был, может быть, ровно за три дня до открытия Нового Света, когда бунтующий экипаж в отчаянии чуть не поворотил корабля в Европу, назад!*¹³

Таким образом, индивидуалистическое сознание ищет счастье не в познании действительности, ведь это может разбить и сделать смешным его замкнутость. В интересах сохранения своей неповрежденности и единственной реальности оно принимает действительность только сконструированного им самим мира и только в нем способно найти счастье. Ипполит живет ради фикции субъективного сознания и эту сконструированную им веру, которую он считает гарантией существования индивидуума, охраняет от жизни тем, что избегает действительности, и жизнь на самом деле его не интересует. Колумб не был так глуп, чтобы поддаться бунтующему экипажу для того, чтобы сохранить свое «счастье». Ипполит в своих фантазиях не учитывает простого факта: капитан справился с мятежом и продолжил путь, потому что был убежден в своей правоте, в правоте Коперника и Галлилея, и это убеждение покоилось не на фикции, а на практической реальности, на приемлемой для разума очевидности, и он не боялся, что ее законы будут опровергнуты жизнью. Колумбу скорее доставляло радость то, что расцвели и

¹² Достоевский 1973, т. 8. 400.

¹³ Достоевский 1973, т. 8. 400.

открыли новые жизненные перспективы идеи, на которых основывалось его предприятие.

Характерное для Достоевского изображение саморефлектирующего и замкнутого в самом себе индивидуального сознания, образ угла, интимно-спиритуальные человеческие отношения, отрицание жизненных деталей, пластично выявляют искаженность такого сознания. Ипполит так описывает обстоятельства своей болезни:

*Когда я, месяцев восемь назад, стал уж очень болен, то прекратил все мои сношения и оставил всех бывших моих товарищей. Так как я и всегда был человек довольно угрюмый, то товарищи легко забыли меня; конечно, они забыли бы меня и без этого обстоятельства. Обстановка моя дома, то есть „в семействе“, была тоже уединенная. Месяцев пять назад, я раз навсегда заперся изнутри и отделил себя от комнат семьи совершенно. Меня постоянно слушались, и никто не смел войти ко мне, кроме как в определенный час убрать комнату и принести мне обедать. Мать трепетала пред моими приказаниями и даже не смела предо мною нюнуть, когда я решился иногда впускать ее к себе. Детей она постоянно за меня колотила, чтобы не шумели и меня не беспокоили; я таки часто на их крик жаловался; то-то, должно быть, они меня теперь любят!*¹⁴

Конечно, только такому, истерически отрицающему жизнь сознанию, неспособному к восприятию осуществляемого в истине единства людей, кажется, что *люди и созданы, чтобы друг друга мучить*.¹⁵ В этом заявлении очевидно отрицается смысл творения, очевидность того, что человек находится в мире для того, чтобы укрепить и расширить творение, поддерживать в мире жизнь, а не затем, чтобы отрицая жизнь сделать это невозможным и засыпать ее пеплом. Все это делается Ипполитом для того, чтобы двусмысленным образом с помощью морали, не чуждой природе индивидуума, показать возможность отождествления человека и индивидуума, а также дать почувствовать неосуществимость этой программы из-за существования морали. Таким образом, в приведенном утверждении речь идет о том, что не знающий собственных границ, и в то же время желающий сохранить характерные для гражданина моральные нормы индивидуум, сталкиваясь с существованием другого индивидуума, переживая ущемление своих возможностей в самоограничении, которое он считает для самого себя обязательным, чувствует боль этого ограничения. Конечно, прежде чем двусмысленность его положения выяснится в жизни, индивидуум, для того, чтобы сохранить свою индивидуалистскую позицию и избежать разоблачения, исключая себя из жизни, отрицает ее действительность.

Узость взгляда Ипполита, его способность учитывать только искаженную точку зрения индивидуализма, хорошо иллюстрирует история, слу-

¹⁴ Достоевский 1973, т. 8. 401–402.

¹⁵ Достоевский 1973, т. 8. 402.

чившаяся с их жильцом Суриковым. Неспособный понять порядок существования и то разнообразие, в котором жизнь предстает перед людьми, Ипполит постоянно доказывает Сурикову, что тот сам виноват в своей бедности и является единственной причиной своего нищенского существования. А когда у Сурикова «заморозили» ребенка и Ипполит усмехнулся над трупом младенца, объясняя, что тот сам виноват, Суриков его выпроводил. Однако, в этом «ступайте-с!» молодой человек не видит находящееся за пределами индивидуализма человеческое достоинство, не видит проявляющегося на опыте богатство человека, эту жизнь принимающего в сравнении с человеком, отрицающим жизнь. Существовая в цепи причинно-следственных зависимостей, определяя человеческие отношения лишь в рамках подчинения вышестоящих нижестоящим, чувствуя превосходство человека, еще более обездоленного чем он, Ипполит попадает под воздействие презируемого им сострадания. Но индивидуалистическое сознание не может долго мириться с этим восстанием против самого себя. Горечь морального поражения оно смягчает, указывая на слабость Сурикова, ведь проявленное им достоинство в его положении кажется смешным, учитывая его материальное положение, Ипполит – сын квартирной хозяйки, таким образом отношения выравниваются и склоняются в пользу Ипполита, который снова оказывается выше по отношению к Сурикову.

Ипполит постоянно сталкивается с жизнью. Несмотря на свою молодость и болезнь, у него есть возможность принять ее вызов, однако замкнувшись в субъекте, он отвергает эти возможности, так как осуществление личности угрожает нарушить существо индивидуума.

Однажды, оставив свой угол, он замечает, что кто-то выронил бумажник. Ипполит бросился за потерявшим бумажник человеком, но смог нагнать его, чтобы отдать бумажник в тесной съемной комнатенке. Выяснилось, что один врач, потерявший свое место и средства к существованию из-за интриг, на последние деньги приехал в столицу искать места. Типичная история, которую Ипполит узнает раньше, чем врач начал свой рассказ. Он знает, что молодому человеку дают обещания, но потом выясняется, что место предоставить невозможно. Возникает впечатление, что, соприкоснувшись с жизнью, Ипполит, забыв о своем угле, не упрекает несчастного молодого человека за унижение индивидуума, как недавно Сурикова, а пытается помочь попавшей в безнадежное положение семье. Он отправляется к своему бывшему товарищу по школе Бахмутову, чей дядя влиятельный человек и обожает племянника. Ипполит правильно рассчитал и дело семьи врача решилось самым положительным образом.

До сих пор Ипполит, рассматривая проблему индивидуума и его статуса, сосредотачивался на индивидуальности другого человека. Теперь можно говорить о повороте, потому что он не обходит вниманием и сам субъект.

Однако, как мы увидим далее, сделав этот шаг, он переходит от возможности отождествления человека и индивидуума к мысли об отождествлении человека и субъекта. Результат настолько поражает его самого, что он великодушно отказывается от первенства в помощи несчастным, от подчеркивания своего индивидуализма, он старается остаться в тени, избежать благодарности. (Но заметим, что все это он делает со свойственной ему двусмысленностью, ведь Ипполит должен признать, что жизнь ставит предел индивидуализму.) Итак, теперь, когда из пустой гордыни и безмерной замкнутости Ипполит необоснованно считает тождественность человека и индивидуума фактом, в своей нераскаянности он делает попытку познать обоснованность порядка бытия через субъект. Все это он пытается показать на жизненном примере единичного доброго дела, через помощь семье врача.

В любой культуре, в основе которой лежит христианство, считается нормой помогать падшим, бедным и одиноким. С одной стороны, это означает, что людей, неспособных включиться в жизнь общества, следует поддерживать под знаком личности, что пронизывающие все общество так называемые социальные проблемы также должны решаться в личностном плане. С другой стороны, эта норма указывает на недопустимость разрушения единства общества социальными проблемами. Речь идет не об основанном на гражданском сознании равенстве или уравнивании общества, а о решении поставленных самой жизнью ситуаций, о приложении усилий под знаком личности, которые всегда ведут к обогащению жизни.

Бахмутов и Ипполит сходятся во мнении о том, что наряду с «общественной милостынею» должна иметь свое место и свою роль единичная милостыня, нельзя осуждать единичные добрые дела. Но бывшие однокашники видят проблему с разных сторон.

Бахмутов подчеркивает, что очень доволен благополучным окончанием дела, ведь как компенсацию за свои страдания, медик не только получил новое место, но и прогонные и деньги взаймы от Бахмутова. Бахмутов очень искренне благодарит Ипполита за то, что тот дал ему возможность совершить доброе дело, что он смог активно участвовать в помощи другому человеку:

*Бахмутов говорил о своем восторге, что дело это так хорошо кончилось, благодарил меня за что-то, объяснял как приятно ему теперь после доброго дела, уверял, что вся заслуга принадлежит мне, и что напрасно многие теперь учат и проповедуют, что единичное доброе дело ничего не значит.*¹⁶

Ясно, что ни рассказчик, ни сам писатель не занимается проблемой выливающегося в прагматизм либерализма, который программно отрицает гуманность и личность, игнорирует человека и признает только цифры и фак-

¹⁶ Достоевский 1973, т. 8. 410.

ты, хотя наличие этой проблемы и признается. Однако, изображаемый мир настолько пронизан бездуховностью, что любое явление, в том числе и традиционная картина мира Бахмутова, существует только как тень, и в тени этой бездуховности оно и должно быть по отношению к ней гротескным образом обосновано.

По сути дела Бахмутов удовлетворен тем, что его поступок, готовность помочь соответствует требованиям мира, еще обладающего сознанием ценностей, он, так сказать, выполнил обязанности добропорядочного гражданина. Ведь помощь бедным и павшим, то есть вытеснение меркантильного подхода на задний план, со времени возникновения христианства является всеобщей заповедью. Но в реальности потерявший духовную ориентацию, но все еще сохраняющий сознание ценностей мир ничего не знает о личностности этой нормы, а Бахмутов ощущает не вдохновляющую силу заповеди, а погружая ее и самого себя в имманентность, он чувствует лишь радость обывателя: его деятельность направляется не живой реальностью совместного бытия, а надеждой на гарантированное спасение индивидуальной души через выполнение требований морального мира. Узость его духа и ложь по отношению к самому себе проявляется как раз в его великодушии, в готовности уступить всю «славу» Ипполиту. Таким образом Бахмутов отказывается от благотворительности, как программы, а спасение, обманывая самого себя, видит не в раскрытии самой личности (здесь индивидуальности), а в случайности, вместо раскрытия личностного, вместо активного участия в процессе творения, отрицая человеческую свободу и сопутствующую ей ответственность – индивидуальность, он сам себя заковывает в кандалы безличной морали.

Ипполит закрывает глаза на несовместимость морали и индивидуализма в бездуховной жизни и решает это противоречие тем, что приписывает готовность помочь, благотворительность, в конце концов саму мораль природе индивидуума:

Единичное доброе дело останется всегда, потому что оно есть потребность личности, живая потребность прямого влияния одной личности на другую.¹⁷

Это значит, что отвергая укорененность человека в традиции, производя мораль, рефлексию справедливости из индивидуума, он ставит индивидуум на высшую ступень бытия, освобождая его от последних ограничений и обеспечивая ему абсолютную свободу. Однако индивидуумом не воспринимается тот факт, что такая свобода вследствие уничтожения, субъективизации морали может существовать на самом деле как тирания лишь в субъективном сознании, лишь вне жизни. Само произведение изображает бессмысленность такой картины мира через фигуру князя Мышкина, а гротескность и

¹⁷ Достоевский 1973, т. 8. 410.

ошибочность стремлений Ипполита проявляется в том, что он отождествляет с преступниками, которых посещает на Воробьевых Горах «генерал», всю Россию:

Все преступники у него были на равной ноге, различия не было. Он говорил с ними как с братьями, но они сами стали считать его под конец за отца. Если замечал какую-нибудь ссыльную женщину с ребенком на руках, он подходил, ласкал ребенка, пощелкивал ему пальцами, чтобы тот засмеялся. Так поступал он множество лет, до самой смерти; дошло до того, что его знали по всей России и по всей Сибири, то есть все преступники.¹⁸

Несомненно, что Ипполит неспособен избежать влияния императива нашей культуры и его сознание элементарным образом занято проблемой единства. Однако, считая эту проблему разрешимой не через опыт познания стоящей над миром истины, а с помощью индивидуальных усилий, имманентным образом через науку, он сталкивается с неразрешимыми противоречиями. Ради индивидуальной свободы, как мы указали выше, Ипполит готов субъективизировать мораль, а теперь ради создания «супериндивидуума» он протаскивает ее обратно, жертвуя ей частью индивидуальности. И хотя он не высказывает этого прямо, но считает ее воздействие на других практически обязательным. Из-за непредсказуемости результатов этих воздействий индивидuum неизбежно мистифицируется, его ответственность превращается в безответственность или убивает поступок и саму жизнь. Этот абсурд показывает нам писатель, изображая бездушный мир. Ипполит таким образом говорит Бахмутову о чудесном явлении «супериндивидуума»:

Бросая ваше семя, бросая вашу «милостыню», ваше доброе дело в какой бы то ни было форме, вы отдаете часть вашей личности и принимаете в себя часть другой; вы взаимно приобщаетесь один к другому; еще несколько внимания, и вы вознаграждаетесь уже знанием, самыми неожиданными открытиями. Вы непременно станете смотреть наконец на ваше дело как на науку? она захватит в себя всю вашу жизнь и может наполнить всю жизнь. С другой стороны, все ваши мысли, все брошенные вами семена, может быть, уже забытые вами, воплотятся и вырастут; получивший от вас передаст другому. И почему вы знаете, какое участие вы будете иметь в будущем разрешении судеб человечества? Если же знание и целая жизнь этой работы вознесут вас наконец до того, что вы в состоянии будете бросить громадное семя, оставить миру в наследство громадную мысль, то... – И так далее, я много тогда говорил.¹⁹

Безответственность и отрицание морального поступка Ипполит в конце концов связывает не с природой индивидуалистского взгляда, а с собственной болезнью, скрывая таким образом ограниченность и узость своего подхода:

¹⁸ Достоевский 1973, т. 8. 410.

¹⁹ Достоевский 1973, т. 8. 411.

Вот мне остается теперь месяца два-три жить, может, четыре; но, например, когда будет оставаться всего только два месяца, и если б я страшно захотел сделать одно доброе дело, которое бы потребовало работы, беготни и хлопот, вот в роде дела нашего доктора, то в таком случае я ведь должен бы был отказаться от этого дела за недостатком остающегося мне времени и приискывать другое «доброе дело», помельче, и которое в моих средствах (если уж так будет разбивать меня на добрые дела).²⁰

На самом деле речь идет о том, что индивидуум, пытающийся обосновать гуманность имманентным образом, неизбежно должен снова замкнуться в своем углу. Ведь какие бы красивые слова ни говорил Ипполит об индивидуальном единении, из-за краткосрочности жизни и налагаемых природой ограничений он сам вынужден оставить попытки сблизиться с другими. Ему недоступен духовный опыт, так как отрицающий истину и традицию индивидуум из-за своего существования вне культуры и духовной реальности обречен на полное одиночество. Хотя Ипполит старается создать видимость того, что его одиночество является результатом его индивидуальной воли, на самом деле, однако, его корни кроются в отрицании и отстранении от духовной реальности:

Прощаясь со мной, он горячо сжал мне руку и просил позволения навещать меня. Я отвечал ему, что если он будет приходить ко мне как «утешитель» (потому что, если бы даже он и молчал, то все-таки приходил бы как утешитель, я это объяснил ему), то ведь этим он мне будет, стало быть, каждый раз напоминать еще больше о смерти. Он пожал плечами, но со мной согласился; мы расстались довольно учтиво, чего я даже не ожидал.²¹

Мы должны также обязательно сказать о понимании Ипполитом Христа, о том, как видятся последние вопросы гуманизма отрицающему дух обывательскому сознанию.

Хотя вышесказанное говорит о том, что Ипполит видит смысл человеческого существования в имманентном осуществлении полноты индивидуума, в зарождении идеального индивидуума в результате моральных усилий других индивидуумов (таким образом искаженное самопожертвование индивидуумов превращает восприятие Ипполитом мира в гротеск), в то же время, отрицая тупиковость индивидуалистского подхода, он также показывает, насколько вероятность осуществления индивидуума ничтожна, насколько зависит от случайности. Для обоснования индивидуалистского подхода достаточно было бы одного примера, ведь это означало бы, как это показывает в другом отношении подражание святым в средневековом культе святости, что каждый человек имеет возможность реализовать свою индивидуальность. Увиденная Ипполитом в доме Рогожина картина с изображением мертвого Христа дает ему повод говорить о гуманистическом основании

²⁰ Достоевский 1973, т. 8. 412.

²¹ Достоевский 1973, т. 8. 412.

принципа индивидуального. Двусмысленность рассуждений Ипполита проявляется в том, что он видит в Христе самое полное осуществление, полный расцвет индивидуума как доказательство своих индивидуалистских взглядов, и в то же время он говорит о мертвом Христе, о победе природы над индивидуумом. На самом деле речь идет о том, что у отвращающегося от традиции, отвергающего жизнь Ипполита нет аргументов ни за, ни против индивидуума, которого он считает альфой и омегой человечности, он не замечает, что отрицание культуры, духовной укорененности человеческого существования приводит его к ложной постановке бессмысленных, нерешаемых вопросов, не давая ему опыта обогащения жизни, вновь загоняя его в безрадостный угол.

Очевидно, что Ипполит отрицает традицию, когда, например, видит мертвого Христа, учитывает только его божественную природу, хотя знает, что: *христианская церковь установила еще в первые века, что Христос страдал не образно, а действительно.*²² А его потрясенность тем, что природа победила Бога, указывает на узость индивидуального сознания, которое неспособно воспринимать дух и видит истину лишь как имманентность. Эта ограниченность приводит к тому, что Ипполит не просто отрицает традицию, но и искажает, переписывает ее из своего угла. Ведь когда он утверждает, что природа *поглотила в себя, глухо и бесчувственно, великое и бесценное существо – такое существо, которое одно стоило всей природы и всех законов ее, всей земли, которая и создавалась-то, может быть, единственно для одного только появления этого существа!*, открывается не только тираническое намерение индивидуалистского сознания господства над жизнью, при котором оно изменило бы естественный ход рождения-жизни-смерти, но и то, что Ипполит хотел бы присвоить себе и являющуюся основой, и в то же время производной из него трансцендентную духовную реальность. Кроме Ипполита и обладающих столь же суженным индивидуалистским сознанием людей никто не утверждает, что мир, люди существуют ради Христа, что мир сотворен для того, чтобы в нем появился Христос. Как раз наоборот: Христос пришел в мир ради людей для того, чтобы освободить их от рабства греху, даже ценой самопожертвования, ценой своей жизни за жизнь людей, чтобы сделать возможным открытие истины, ибо для человека имеет смысл лишь жизнь в истине.

Таким образом, нас уже не должна удивлять гротескная ситуация, когда Ипполит, подросток, который, похоже, стремится весь мировой порядок подогнать под свой узкий угол, беспокоится о вере апостолов и праведников:

²² Достоевский 1973, т. 8. 415.

*Эти люди, окружавшие умершего, которых тут нет ни одного на картине (как характерно для Ипполита, что он говорит о том, чего нет, чтобы сохранить неувязимость. — Ф. Б.), должны были ощутить страшную тоску и смятение в тот вечер, раздробивший разом все их надежды и почти что верования. Они должны были разойтись в ужаснейшем страхе, хотя и уносили каждый в себе громадную мысль, которая уже никогда не могла быть из них исторгнута. И если б этот самый учитель мог увидеть свой образ накануне казни, то так ли бы сам он взошел на крест, и так ли бы умер как теперь?*²³

Не знающий духа Ипполит рассматривает веру не как реальность опыта существования, не как приоритет жизни в истине. Из-за слепоты обывательского взгляда, который способен считаться только с физическими, биологическими, социологическими, экономическими факторами человеческого существования и нечувствителен к раскрывающемуся в жизни трансцендентальному, он, противореча самому себе видит в вере лишь отвагу сознания. Таким образом, он видит в воскресении не вечное существование, богатство цветущей в духе и истине жизни, а индивидуальное преодоление природной необходимости, в конечном итоге имманентное прекращение бренности.

Ученики действительно затворились после смерти Христа, но они боялись не потому, что потеряли веру, а потому, что им нужно было время, чтобы в них укрепилась опытная реальность духовного переживания укорененности человеческого бытия в истине. Этот процесс не поддается количественному измерению, ведь речь идет об осуществлении их жизни, их «дела», которое в их случае окончательно исполнилось принятием мученической смерти.

Вопрос достойной сожаления ущербной души о том, принял ли бы Христос снова крестную муку, опять же происходит от узости взгляда индивидуалистического сознания. Христос лично принес искупительную жертву в знак осуществления истины, а не в перспективе чувствующих лишь артистические формы спекуляций индивидуалистического сознания, он исполнил волю Отца, а не выполнил какую-то чуждую ему обязанность.

Чувствуя провал индивидуализма, ощущая, но не признавая невозможность отождествления человека и индивидуума, думая о последней возможности индивидуализма, Ипполит приходит к абсурдному выводу о том, что он должен обмануть природу и для сохранения привилегированного положения индивидуума уничтожить сам себя, воспользовавшись таким образом последней имеющийся в распоряжении индивидуума возможностью: отнять жизнь, а учитывая в первую очередь моральную точку зрения, отнять собственную жизнь у самого себя. Как ни жалка эта возможность по сравнению с упомянутой ранее (заметим, ни разу содержательно не развитой, не воплощенной в жизни, то есть существующей лишь в субъективном созна-

²³ Достоевский 1973, т. 8. 416.

нии) «громадной мыслью», в искаженном сознании Ипполита она гротескным образом служит доказательством права на существование индивидуума, обоснования им человечности. Поэтому успешное претворение этой возможности в жизнь, осуществление самоубийства Ипполита с точки зрения индивидуума означает жертву, которая неизбежно необходима для совершения акта его искупления. В своем невысказанном, но явном бунте Ипполит хочет подменить искупительный акт Христа. Выше мы уже указывали на то, что оставляя открытым вопрос о действенности крестной жертвы Христа, он ставит под сомнение ее результат, ее реальность, поэтому в своих рассуждениях считает, что как раз сейчас настало время этой жертвы. Само собой разумеется, что гуманист Достоевский ясно видел различие: Христос жертвует собой за человечество, за жизнь и ее раскрытие, а Ипполит за индивидуума. Жертва Христа универсальна, в то время как жертва за индивидуум из-за замкнутости индивидуума в себе может говорить только за себя, то есть для «доказательства» роли индивидуума в обосновании человечности каждый индивидуум должен совершить самоубийство. В конце концов Ипполит полностью запутавшись в своих экспериментах, чувствуя что заходит в тупик, наконец, придя к позиции «все дозволено», принимает мерилom своих поступков собственную субъективность, делая архимедовой точкой опоры мироздания собственную душу. Его намерение покончить жизнь самоубийством укрепляет изливающееся из его души отвращение, чувство незначительности его собственной личности по отношению к природе:

Окончательному решению способствовала, стало быть, не логика, не логическое убеждение, а отвращение. Нельзя оставаться в жизни, которая принимает такие странные, обжигающие меня формы. Это привидение меня унизило. Я не в силах подчиняться темной силе, принимающей вид тарантула.²⁴

Этот жалкий абсурд, все ярче проявляющееся в бездуховном мире пренебрежение к жизни, ее отрицание, подмену истины индивидуальной душой, низкой или возвышенной, изображает Достоевский в своем романе. В изображении писателя револьвер Ипполита дает осечку, таким образом фигура «главного героя» становится одновременно жалкой и смешной, на самом деле незначительной.

Ипполит познает на опыте, снова и снова чувствует противоречие между абсолютизацией понятия индивидуума и реальностью. Он вынужден принять к сведению, что множество людей существуют так же как и он, ожидая осуществления смертного приговора, но в то же время, они не отождествляют свою человечность со своей индивидуальностью, они не становятся на позицию «все дозволено», хотя с индивидуалистских позиций их жизнь кажется бессмысленной.

²⁴ Достоевский 1973, т. 8. 418.

Всегда подчеркивая роль принципа морали в человеческой жизни, его ориентирующую, организующую сущность, Ипполит вынужден признать его бессмысленность и бесполезность с точки зрения индивидуалистического сознания и ставит на место этого принципа как бы внушенную доводами здравого смысла новую мораль: всемогущества субъекта, его воли, что на самом деле означает признания принципа «все дозволено», полное отрицание ценностей, раскрывающихся в жизни, распространение и господство психологии сброда:

Тут, во-первых, странная мысль: кому, во имя какого права, во имя какого побуждения вздумалось бы оспаривать теперь у меня мое право на эти две-три недели моего срока? Какому суду тут дело? Кому именно нужно, чтоб я был не только приговорен, но и благонаравно выдержал срок приговора? Неужели в самом деле, кому-нибудь это надо? Для нравственности? Я еще понимаю, что если б я в цвете здоровья и сил посягнул на мою жизнь, которая «могла бы быть полезна моему ближнему», и т. д., то нравственность могла бы еще упрекнуть меня, по старой рутине, за то, что я распорядился моею жизнью без спросу, или там в чем сама знает. Но теперь, теперь, когда мне уже прочитан срок приговора? Какой нравственности нужно еще сверх вашей жизни, и последнее хрипение, с которым вы отдадите последний атом жизни, выслушивая утешения князя, который непременно дойдет в своих христианских доказательствах до счастливой мысли, что в сущности оно даже и лучше, что вы умираете.²⁵

Из-за узости своего духовного горизонта Ипполит неспособен понять, что в данном случае самоубийство не только грех с моральной точки зрения, но и в свете единства человечества в духе оно является препятствием в раскрытии жизни, а также отрицанием смысла воплощения.

Ипполит не может выкарабкаться из своих проблем, постоянно путается в собственных противоречиях и приходит к абсурдным выводам, при этом жалко разоблачаясь с точки зрения культуры, потому что принимает позицию бунтующего обывателя, который считает индивидуализм необходимым, отрицает дух и укорененность человека в культуре. Так как он понимает гармонию в индивидуалистском свете лишь как механизм, как осязаемое единение частей друг с другом, как осуществляемое в имманентном единство людей вне культуры, ему совершенно недоступно понимание значения частей этого «механизма». Очевидно речь идет о том, что человек, который в отвергаемой Ипполитом, но все же неизбежной и постоянно «преследующей» его традиции является венцом творения, ради которого существует вся природа, и благодаря которому весь мир имеет смысл, совершенно непонятным для индивидуалистического сознания и несовместимым с природой человека, с его богоподобным образом деградирует и превращается в инструмент. Считая такое состояние неприемлемым и оскорбляющим индивидуальное сознание, Ипполит еще больше замыкается в себе, и вследствие этого,

²⁵ Достоевский 1973, т. 8. 419–420.

вследствие отрицания им жизни и всякой ответственности, единственной его радостью парадоксальным образом становится любование своим позором:

*Знайте, что есть такой предел позора в сознании собственного ничтожества и слабосилия, дальше которого человек уже не может идти, и с которого начинает ощущать в самом позоре своем громадное наслаждение...*²⁶

Представления Ипполита о Боге, о религии также характеризуются абсолютизацией индивидуального сознания. Он может представить себе Бога только как часть имманентного мира, как грубую власть, понимание законов которой недоступно человеку. Ипполит не имеет представления о Боге как Личности, о его поддерживающей человека в бытии силе, всемогуществе. Так Творец, сотворивший человека по своему образу и подобию, в представлении Ипполита неизбежно превращается в произвольно играющего людьми тирана. В утверждении о том, что мир и невозможно было бы устроить без непрерывного взаимного поедания людьми друг друга звучит не принятие творения, а клевета на него, суть которой в отказе от порученной человеку с сотворения мира ответственности и соучастия в творении. Большой юноша делает свой бунт окончательным, под знаком равенства и нового «гуманизма» он загоняет человека, облеченного при творении ответственностью по отношению к миру, в мир вещей таким образом, что сбрасывает с себя как проявляющееся в духе порядка творения уважение к культуре, принятие сотворенного мира (и это не оптимизм Кандида), так и отвергаемое им в обывательском бунте демоническое восстановление мирового порядка, которое могло бы оставить ему возможность осознать свою ошибку (Раскольников). До конца сохраняя индивидуалистскую позицию, Ипполит доходит до отказа от проблемы гуманизма, до состояния равнодушия, до «все дозволено», до объявления непринятия поведения субъективной «свободы»:

Я согласен, что иначе, то есть без непрерывного поедания друг друга, устроить мир было никак невозможно; я даже согласен допустить, что ничего не понимаю в этом устройстве; но зато вот что я знаю наверно: Если уже раз мне дали сознать, что «я есмь», то какое мне дело до того, что мир устроен с ошибками, и что иначе он не может стоять?»²⁷

Даже тогда, когда Ипполит заявляет, что *я никогда, несмотря даже на все желание мое, не мог представить себе, что будущей жизни и providения нет*, он не свидетельствует о своей вере, а описывает природу индивидуалистического сознания. Ведь для знающего только самого себя индивидуалистического сознания, для выпавшего из культурной традиции, оставшегося наедине с самим собой обывателя неприемлемо представление об обесмысливающей все смерти и уничтожении индивидуума. Поэтому Ипполит

²⁶ Достоевский 1973, т. 8. 421.

²⁷ Достоевский 1973, т. 8. 421.

характерным для природы индивидуалистического сознания, но совершенно неприемлемым и необоснованным с точки зрения истины и гуманности образом, заявляя о бессмертии индивидуального, до бесконечности раздвигает его границы, не принимая во внимание, что все вечное может осуществиться лишь в духе, в принятии трансцендентной традиции, на которой основывается человечество. Считая традицию смешной для индивидуального сознания и придавая Богу антропоморфные черты, видя в творении первичность индивидуальной воли по отношению к природе, рассматривая его (творение) не как духовный акт поддержания бытия, редуцируя ответственность до простой предсказуемости, то есть отвергая все духовные отношения человека, Ипполит приходит к бессмысленному выводу о неизбежности самоубийства и видит в этом роковом акте «надежду» на признание сущности его индивидуальности, на индивидуалистское обоснование гуманности. Отрицающий дух индивидуум при этом неспособен понять, что самоубийство – это не просто моральный проступок, а грех по отношению к духу, так как из-за единства человечества в истине, самоубийство становится препятствием для раскрытия духа, используя христианскую терминологию – нанесением увечий живому телу Христову и отсрочкой парусии. Через осечку пистолета, которую столь гротескно изобразил писатель-гуманист, проявилась вся жалкая ущербность хода мыслей Ипполита.

ЛИТЕРАТУРА

- Долинин 1989 – Долинин, А. С. *Достоевский и другие*. Ленинград.
 Достоевский 1973 – Достоевский, Ф. М. *Полное собрание сочинений в тридцати томах. т. 8*. Ленинград.
 Кирпотин 1976 – Кирпотин, В. *Достоевский и Белинский*. Москва.

PROCESSUS DYNAMIQUES DE CRÉATION LEXICALE ET DE CRÉATION SYNTAGMATIQUE DANS LE LITTÉRAIRE BULGARE CONTEMPORAIN

Kina Vatchkova

(Кина Вачкова, Шуменски университет „Епископ Константин Преславски“,
България, 9712 Шумен, ул. „Университетска“ 115)

Au cours du dernier quart du XX siècle on observe une dynamique particulière (haute fréquence d'emploi et de productivité atteignant littérairement une création en série) de formations avec un même premier (plus rarement dernier) formant. Chaque jour apparaissent des néologismes avec des formants comme : *авто-* / *auto-*, *агро-* / *agro-*, *антн-* / *anti-*, *арт-* / *art-*, *бар-* / *bar-*, *бизнес-* / *business-*, *видео-* / *video-*, *вице-* / *vice-*, *гей-* / *gay-*, *диско-* / *disco-*, *евро-* / *euro-*, *еко-* / *éco-*, *екс-* / *ex-*, *ел-* / *él/ ectro-*, *нарко-* / *narco-*, *нео-* / *néo-*, *нон-* / *pop-*, *порно-* / *porno-*, *прес-* / *press-*, *рок-* / *rock-*, *соц-* / *socio-*, *теле-* / *télé-*, *мон-* / *top-*, *хит-* / *hit-*, *фолк-* / *folk-*, *юго-* / *yougo(slavie)-* etc.

I. La source principale de ces formations sont les médias dont le langage est marqué, durant les dernières années, par une croissante non-formalisation et innovation. Ces unités lexicales se distinguent par leurs brève forme, information concise et sont constitutives de la de la modernité ce qui les rend bien aimées des journalistes. Comme pour le journalisme aussi bien que pour les autres registres et styles de langue, les innovations étudiées pénètrent par les sociolectes des commerçants, (cf. *бизнес* / *business*), de la technique (*авто-* / *auto-*, *видео-* / *video-*, *теле-* / *télé*), de la politique (*евро-* / *euro-*, *соц-* / *socio-*, *юго-* / *yougo-*), de certaines sciences (*еко-* / *éco-*), de l'art (*арт-* / *art-*, *нон-* / *pop-*, *рок-* / *rock-*, *фолк-* / *folk-*) et autres réalités contemporaines. L'explication sociologique de ce phénomène est associée à l'internalisation croissante de la langue, résultat de l'ouverture de la Bulgarie et à l'influence renforcée de l'anglais dans le monde, aux processus d'intellectualisation et de vulgarisation langagière aussi bien à la libéralisation en tant qu'élément de la démocratisation de la société.

Une grande partie de ces formations sont liées à des sujets qui font la une ou à des réalités courantes. Les lexèmes qui les dénomment, après avoir perdu leur actualité, d'habitude deviennent moins fréquents et le modèle correspondant restreint sa productivité. A titre d'exemple de modernité, au cours de la dernière moitié des années 70, nous pouvons citer des formations avec *диско-* / *disco-* : *дисководещ*, *дискогердан* / *collier disco*, *дискомузика* / *musique disco*, *дискообувки* / *chaussures disco*, *дискоритъм*, *дискошкола* etc. (1) Dans les années 90 ce formant ne se distingue pas par une grande productivité. Dans le bulgare se sont fixés

durablement seulement quelques lexèmes avec ce formant et dans le Dictionnaire contemporaine du bulgare littéraire (5 volumes) est fixé seulement le mot *диско-тека* / *discothèque* (vol. 4, p.96, 1994). D'autre part le lexème *дисководец* résultat de l'internationalisation est remplacé par *дискожокер* / *disque-jockey* ou *диджей* / *D.J.*

En tant qu'exemple de réponse de la langue à la demande sociale nous citerons le boom de néologismes au sein du bulgare, vers la fin des années 80, avec le component *еко-* / *éco-* associé à l'intérêt montant aux problèmes de l'écologie et à la protection de l'environnement (2), par exemple : *екоакция* / *action écolo*, *екобаланс*, *екобригада*, *екобус*, *екоакция*, *ековъзпитание*, *екогласност*, *еко-дейност*, *екокатастрофа*, *екоclub*, *екоконсулт*, *екоконференция*, *еколаборатория*, *еколингвистика*, *екоминистър*, *екообстановка*, *екополиция* etc.

Provoquée par des événements actuels est la grandissante productivité de formations avec *юго-* / *yougo-* et *евро-* / *euro-*. Le modèle avec le premier élément a connu une croissance rapide à la suite de l'éclatement de Yougoslavie après 1990 et le commencement des guerres entre ses ex-républiques. Ainsi dans les journaux paraissent des formations comme : *югоармия* / *armée yougoslave*, *югогенерал*, *юго-ембарго*, *югоемисар*, *югоконфликт*, *югомитничар*, *югономенклатура*, *юго-посредник*, *югосанкция*, *югостолица*, *юготрафикант*, *юготърговец* etc.

D'actuels processus sociaux et politiques (intégration de la Bulgarie aux structures de la Communauté européenne) ont amené à l'activation des formations avec *евро-* / *euro-*. Aussi, vers la fin des 80 et dans les 90, apparaissent-ils dans le bulgare les lexèmes : *югофирма*, *евробюджет*, *евровиза*, *евроделегация*, *евро-депозит*, *евродепутат*, *еврозаем*, *евроизбори*, *евроинтеграция*, *еврокомисия*, *евромодел*, *евронадежда*, *европолюси*, *европосредник*, *евроскептици*, *евро-съюз* etc.

Certains des formants entrent comme nouveaux pour le bulgare (cf. ceux à premier component *диско-* / *disco-*, *видео-* / *vidéo-* etc.), d'autres existent sous différentes formes (par exemple *юго-* / *yougo-* dans *Югославия* / *Yougoslavie*, *юго-изток*) et à un moment donné augmentent brusquement leur activité et quelques-uns leur signification. Il existe des classes de création lexicale s'activant en cas d'urgentes demandes nominatives et informatives.

II. Dans la linguistique il y a une variété de la nomination de ces formations. Il existe aussi des différences dans la définition des éléments qui se répètent et de là dans le type du procédé de la création lexicale. Cela est dû autant au débat théorique entre les auteurs qu'à la structure hétérogène des formations, à leur différente origine, à la variété de leur emploi sémantique.

Dans les grammaires descriptives anglaises de référence et les traités de lexicologie, la plus courante nomination des formations étudiées est **forme combinée** (*combining form*) (3). La plupart des components répétés sont d'origine classique, exemple *bio-*, *electro-*, *Euro-*, *Franco-*, *homo-*, *hydro-*, *photo-*, *socio-*, *-crat*,

-phil, *-naut*, et les mots dans lesquels ils entrent portent la nomination commune des **composés néo-classiques** (*neo-classical compounds*). Dans de tels cas on peut dire qu'il s'agit d'activation ou de réactivation des éléments lexicaux de création lexicale. Le cas typique est celui du component *eko-* / *éco-* (au sens de « écologique »), qui est connu depuis 1966 à la création de la science écologie, et dont l'activation dans la création lexicale remonte aux années 80 durant le processus de sa vulgarisation.

Dans la linguistique bulgare, il existe des différends au sujet du component répété et du type de procédé de création lexicale. Certains auteurs appellent le component *лексико-морфема* / *lexico-morphème* (4), d'autres *афиксален морф* / *morphe affixal* (5), *основа в съкратен вид* / *base de type abrégé* ou *префиксоид* / *préfixoïde*, *префиксоиден радикал* / *radixoïde de type préfixoïde* (suffixoïde) (7). De ces différends découlent les variantes de la définition du caractère du procédé de formation lexicale : *dérivation* (*préfixation, suffixation*), *composition*, *abréviation*, *agglutination*.

Il est à noter que les formations diffèrent des affixes par une sémantique plus déterminée, ce qui les rapproche des radix, d'autant plus que dans les langues d'origine ils avaient été en effet des racines ou des mots-racines. Dans la langue d'accueil ils fonctionnent surtout comme des **racines liées** c'est à dire qu'ils (avec quelques exceptions seulement) ne sont pas susceptibles à apparaître qu'adjoints à une racine « normale ». Ils sont inaptes à la création de lexèmes autonomes de sens, étant adjoints à un affixe au lieu d'une racine. Cette caractéristique des formants étudiés, atypique pour les racines efficaces, leur attribue une nuance d'affixe. Vu leur sémantique et fonctionnement nous pouvons les déterminer comme des **радиксоидни пре-** / **суфиксоиди** (*radiksoïdni pre-* / *suffixoïdi*) ou bien comme des **пре-** / **суфиксоидни радикали** (*pre-* / *suffixoïdni radikoïdi*). Le terme commun qui les désignera doit réunir dans la dénomination leur caractère intermédiaire et complexe, c'est pourquoi nous pourrions les appeler des **комбинирани форманти** (formants combinés).

III. Les formants combinés que nous envisageons constituent au sein du bulgare, et aussi dans l'anglais, un groupe hétérogène qui peut être réparti d'après quelques critères :

1. D'après leurs positions dans le mot :

1.1. Initiales (angl. *inicial combining form*) : *авмо-* / *auto-*, *арм-* / *art-*, *видео-* / *video-*, *евро-* / *euro-*, *нарко-* / *narco-* etc.

1.2. Finales (*final combining form*) : *-крат* / *-crate*, *-ман* / *-mane*, *-фил* / *-phile*, *-фоб* / *-phobe*, *-тека* / *-thèque* etc.

Le plan de l'étude présentée repose avant tout sur les élément du premier type.

2. D'après leur origine :

2.1. Internationalismes parvenus des langues classiques, les soi-disant *néo-classiques*, dont il a été question plus haut : *авто-* / *auto-*, *агро-* / *agro-*, *евро-* / *euro-*, *еко-* / *éco-*, *екс-* / *ex-*, *пост-* / *post-*, *ултра-* / *ultra-*, etc. Aujourd'hui ils « circulent » avec une productivité différente dans presque toutes les langues vivantes européennes. A titre d'exemple dans le bulgare peuvent être citer : *автодалавера*, *автоджамбази*, *автокатастрофа*, *автокатианар*, *автокъща*, *автолампа*, *автомафиот*, *автомивка*, *автооказион*, *автопоток*, *автопоход*, *автосервиз*, *автотатициерия*, *автотърговец* etc. ; *агроакадемия*, *агрополитика*, *агроминистерство*, *агроминистър* etc.

2.2. Parvenus de ou par l'anglais : *арт-* / *art-*, *бизнес-* / *business-*, *поп-* / *pop-*, *рок-* / *rock-*, *топ-* / *top-*, *фолк-* / *folk-*. Exemples : *артгалерия*, *артсъбитие*; *бизнес акционер*, *бизнес вестник*, *бизнес дама*, *бизнес договор*, *бизнес живот*, *бизнес инкубатор*, *бизнес информация*, *бизнес клуб*, *бизнес комуникация*, *бизнес консорциум*, *бизнес консултация*, *бизнес кореспонденция*, *бизнес клуб*, *бизнес комуникация*, *бизнес консорциум*, *бизнес консултация*, *бизнес кореспонденция*, *бизнес конференция*, *бизнес литература*, *бизнес матине*, *бизнес шествие*, *бизнес партия*, *бизнес партньорство*, *бизнес план*, *бизнеспрограма*, *бизнес поща*, *бизнес сдружение*, *бизнес секретар*, *бизнес семинар*, *бизнес симпозиум*, *бизнес списание*, *бизнес справочник*, *бизнес среда*, *бизнес среща*, *бизнес структура*, *бизнес университет*, *бизнес услуга*, *бизнес училище*, *бизнес факултет*, *бизнес форум*, *бизнес хоризонт*, *бизнесцентър* etc.

2.3. Parvenus de, ou probablement, par l'intermédiaire d'autres langues : *нарко-* / *narco-*, *юго-* / *yougo-*, *соц-* / *soc-*, etc. Quant à *соц-* / *socio-*, il est fort probable qu'il est emprunté par l'intermédiaire du russe, malgré son origine latine avec le premier sens de « social » (cf. *соуработник*). Néanmoins, dernièrement le sens de base devient *социалистически* / *socialiste* : *соцангария*, *соцарт*, *соцблок*, *соцблясък*, *соцвласт*, *соцформация*, *соцгерой*, *соцкабинет*, *соцлагер*, *соцлодер*, *соцстрой*, *соцдепутат*, *социзобилие*, *социнициатива*, *соцепоха*, *соцкандидат*, *соцмнотинство*, *соцмиши-маши*, *соцправителство*, *соцпремиер*, *соцреализъм*, *соцстрана* etc. Ayant en vue l'influence renforcée du russe sur les langues des pays de l'Est, au cours des décennies après la Deuxième guerre mondiale, on pourrait trouver la « piste » russe parmi d'autres formants. Par exemple dans le « *Dictionnaire des mots étrangers dans le bulgare* » (8) l'origine grecque du component *нарко-* / *narco-* / est marquée (du gr. νάρκη *narkê*) « engourdissement »), mais les mots *наркодиспансер* и *наркотизатор* sont considérés comme des russismes.

Cependant, les dernières années à la base du bulgare sont créés (souvent il s'agit de calques) des lexèmes comme : *наркобарон*, *наркоканал*, *наркокартер*, *наркопари*, *наркоразпространение*, *наркотрафик*, *наркотрафикант*, *наркотърговец* etc.

3. En suivant les critères de l'existence autonome ou en combinaison, les formants, peuvent être répartis en quelques groupes. Il est établi que les classes diffèrent les unes des autres d'après le caractère du procédé de création lexicale.

3.1. Des lexèmes jouissant d'autonomie lexicale : *бар, бизнес, видео, поп, рок, фолк* etc. Au sein de ce groupe il existe un singulier procédé de **conversion** (c'est-à-dire dérivation à morphème zéro) de substantif en formant combiné. Parfois le bulgare ne fait que calquer (*рокзвезда* de l'angl. *rock star*, ou *видеоопиратство* de l'angl. *video piracy*), toutefois, nombreux sont les exemples des lexèmes créés dans la langue bulgare : *видео жаргон, видео собственик, рокентуизъм, роксъбитие* etc. Autres exemples : *видео апаратура, видео бюро, видео зала, видео запис, видео игра, видео информация, видео картина, видео камера, видео касета, видео клуб, видео култура, видео курс, видео маниак, видео новак, видео сватба, видео сексclub, видео стена, видео техника, видео уред, etc. рок атака, рок динозавър, рок джунгла, рок изпълнител, рок конкурс, рок критик, рок лаборатория, рок музика, рок парад, рок регистър, рок формация, рок хит* etc.

Si nous faisons abstraction du fait qu'ils s'écrivent en un mot simple, nous pouvons nous apercevoir qu'en bulgare le produit de la conversion est en effet un adjectif invariable. Ce phénomène est très typique pour les langues d'une analytique poussée, comme l'anglais par exemple. Voilà pourquoi les exemples plus haut correspondent aux groupes de mots anglais du type « adjectif + substantif », cf. *роксъбитие – rock event, видео маняк – video maniac, рок музика – rock music*. Ce n'est pas un simple hasard que beaucoup des éléments constitutifs de ce type n'ont pas dans le bulgare de forme variable à sens attributif (*рок / rock, поп / pop, видео / vidéo, бизнес / business*) à la différence du type 3.2. que nous examinerons ci-après (*авто- / auto- > автомобилен / automobile adj., юго- / yougo- > югославски / yougoslave*).

Dans certaines de nos autres publications nous avons fondé la thèse que en tel cas dans le bulgare il s'agit aussi de groupes de mots avec un adjectif converti invariable antéposé et un substantif déterminant postposé (9). Dans les langues slaves synthétiques de pareilles conversions ne sont pas actives. Par contre, le plus souvent s'emploient des groupes de mots attributifs, où ces éléments ont des terminaisons qui les rendent de vrais adjectifs variables, cf. *folkový, zpevák, popová hvezda, koková hudba* etc. Les éléments constitutifs se terminant par *-o* (*auto-, video-*) en font exception lorsqu'ils font des mots composés. En ce cas le *-o* final évidemment joue le rôle d'élément de liaison qui rend possible le processus de composition, cf. *autonehoda, autoopravna, videopujcovna, videozaznam*.

3.2. Un autre groupe présentent les éléments constituants, qui sont partie d'un lexème. Certains auteurs les appellent **fragments, fractions** (angl. *splinters*) (9). Par exemple *теле- / télé-* avec sa sémantique d'origine (du gr. *τῆλε* (*têle*) « loin » « au loin, à distance ») fonctionne dans les emprunts *телевизор / téléviseur, ме-*

лекомуникация / *télécommunication*, *теленатия* / *télépathie*, *телескоп* / *telescope*, *телефон* / *téléphone* etc. Cependant, ce fragment a son homonyme qui est fraction du lexème *тéléviseur*, qui véhicule le sens « télévisé ». Ainsi *телевариете* ne signifie pas music-hall « au loin, à distance », mais music-hall télévisé. Le cas de *авто-* / *auto-* est analogue dans *автомобил* / *automobile n. f.*, *автоцензура* / *auto-censure* (au sens de « autonome ») et *автосервиз* / *garage* (au sens de « automobile » adj.). La situation est pareille avec *эко-* / *éco-* dans *екология* / *écologie* et *екополитика* / *politique écolo*, avec *евро-* / *euro-* dans *Европа* / *Europe* et *евроинтеграция* / *intégration à l'Europe*, avec *юго-* / *yougo-* dans *Югославия* / *Yougoslavie* et *югоармия* / *armée yougoslave*. Dans les derniers exemples la partie (la fraction) véhicule le sens du tout (transposition métonymique) et a une nette fonction attributive. Dans ce sens les fractions *теле-* / *télé-*, *авто-* / *auto-*, *эко-* / *éco-*, *евро-* / *euro-* et *юго-* / *yougo-* sont des synonymes de *телевизионен* / *télévisé*, *автомобилен* / *automobile adj.*, *екологичен* / *écologique*, *европейски* / *européen* et *югославски* / *yougoslave*.

3.3. Le groupe suivant est formé des composants qui n'existent dans la langue qu'en éléments combinés, tandis que dans la langue source ils sont des mots pleins et autonomes, cf. *арт-* / *art-* en anglais *art* (art, se rapportant à l'art), *топ-* / *top-* en anglais *top* (sommet, meilleur). Ces composants se différencient fortement par leur marque d'éléments étrangers dans le contexte bulgare : *артборса*, *артвеличие*, *артдует*, *арткупон*, *арт-Олимп*, *артсреда*, *артинформация*; *топ-агент*, *топактьор*, *топбанкер*, *топбизнесмен*, *топвестник*, *топвоенен*, *топ-доношник*, *топмагистрат*, *топполитик*, *топполицай*, *топсреща*, *топченге*, *топшпионин*.

4. Curieux du point de vue de leur potentiel, en tant que modèle de création lexicale, sont les cas où il y a une accumulations de deux formants en début du lexème, par exemple dans le bulgare *евробизнесклуб*, *еврохиткласация*, *екссоц-премиер*; dans le tchèque *Екоагробанка*.

IV. En nous basant sur le matériel recueilli et classifié nous pouvons faire les conclusions suivantes :

Pour la langue bulgare de la fin du XX siècle on observe une dynamique considérable des modèles examinés de création lexicale atteignant une ampleur de série. A cet égard le bulgare a le même comportement que l'anglais, où lesdites structures sont souvent employées et préférées dans certains styles (notamment dans le journalisme). On peut trouver les causes de l'expansion des modèles dans la brièveté réussie de l'énoncé (le lexème nouvellement créé remplace très souvent un groupe de mots) et aussi dans la sémantique ambivalente des formants en combinaison. Comme nous l'avons ainsi indiqué plus haut, certains de ces formants sont des synonymes d'adjectifs. En même temps ils peuvent véhiculer des significations que la langue peut exprimer dans d'autres cas par des constructions comp-

lexes prépositionnelles. Ainsi par exemple, *юго-* / *yougo-* peut signifier « yougoslave » (*югoармия* / *armée yougoslave*) et aussi bien « se rapportant à Yougoslavie » (*югoембарго* / *embargo contre Yougoslavie*) et encore « se déroulant en Yougoslavie » (*югoконфликт* / *conflit yougoslave*, *югoкриза* / *crise yougoslave*). Les relations plutôt générales et moins spécifiques entre les deux composants du lexème est la cause qui, dans des textes (par ex. scientifiques, administratifs) où la précision de l'énoncé est d'importance, ces formations sont souvent inadmissibles pour le style.

On observe de pareils phénomènes, d'une intensité moins haute, dans d'autres langues slaves, comme le tchèque par exemple. La plus grande l'intensité revient aux composants se terminant par *-o* (*auto-*, *eko-*, *disco-*, *video-*) qui joue le rôle d'élément constitutif de liaison. Le nombre des lexèmes du type examiné, qui sont des emprunts directs ou des calques d'une autre langue (le plus souvent l'anglais) est assez important. Cependant, dans la langue source la fréquence du modèle est moins haute que dans le bulgare. La langue tchèque dans de nombreux cas préfère exprimer ces relations sémantiques d'une manière plus complexe, mais plus précise c'est-à-dire par des groupes de mots et non pas par des combinaisons dans le cadre d'un même lexème, cf. *югoармия* – *jugoslávská armáda*, *югoконфликт* – *konflikt v Jugoslávii*, *югoембарго* – *emargo uvalené na Jugoslávii*, *европарламент* – *evropski parlament*, *соцкабинет* – *socialistický kabinet*. Nous pouvons en trouver les causes dans la différente typologie des deux langues. Dans le bulgare, particulièrement intéressant est à cet égard est le modèle de conversion (type 3.1.) qui présente un évident signe analytique. Ce n'est pas par pur hasard qu'on évite ce type dans la langue tchèque fortement flexionnelle.

Pour la pleine élucidation des problèmes se rapportant au processus examiné, contribuera une étude comparée des langues balkaniques.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Брезински 1980 – Брезински, Ст. „Шоу“, „лоби“, „диско“... // *Вечерни новини*. бр. 94.
 Бъчваров 1990 – Бъчваров, Я. Прояви на езиковата динамика в съвременния български език и съвременния чешки език // *Съпоставително езикознание*. кн. 4–5.
 Вачкова – Вачков 1998 – Вачкова, К. – Вачков, В. Словообразуване и анализъм (типологиялна обусловеност на някои словообразователни процеси в съвременния български език) // *Славянска филология*. т. 22. София, 95–104.
 Вачкова – Вачков 1999–2000 – Вачкова, К. – Вачков, В. Европрилагателни: възникване, строеж и правопис // *Български език* 4–5, 157–161. (в съавт. с В. Вачков).
 Йорданова 1980 – Йорданова, Л. *Новите думи в съвременния български език*. София.
 Мартицова – Вачкова 1992 – Мартицова, О. – Вачкова, К. Из чешката и българската неология // *Съпоставително езикознание*. кн. 2, 11–17.

Мартицова – Вачкова 1993 – Мартицова, О. – Вачкова, К. *Речник на чуждите думи в българския език*. София.

Радева 1991 – Радева, В. *Словообразуване в съвременния български език*. София.

Bauer 1983 – Bauer, L. *English Word-Formation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Quirk – Greenbaum – Svartvik – 1972 – Quirk, R. S. – Greenbaum, G. L. – Svartvik, J. *Grammar of Contemporary English*. (Както и Oxford English Dictionary 1985.)

К ИЗУЧЕНИЮ ДВУХ РУКОПИСЕЙ XVI ВЕКА ИЗ БИБЛИОТЕКИ ДЕБРЕЦЕНСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

✍ Михай Кочиш

(Kocsis Mihály, Szegedi Tudományegyetem, BTK, Szláv Filológiai Tanszék
H-6722 Szeged, Egyetem u. 2.)

В отделе рукописей Университетской и национальной библиотеки Дебреценского университета (Венгрия) хранятся два церковнославянских памятника XVI в. (под шифрами *Ms 106/15* и *Ms 106/16*), в тексте которых явно наблюдаются элементы украинского языка. По своему содержанию обе рукописи представляют собой сборники, переписанные, по всей вероятности, со среднеболгарских протографов. Их предистория также похожа: до 1951 г. они принадлежали библиотеке Марияповчанского монастыря.

Об этих двух рукописях вышло в свет уже несколько публикаций, в первую очередь, из-под пера венгерского исследователя Юлианны Пандур,¹ а также болгарских ученых. Однако в этих сообщениях иногда мы встречаем непоследовательности, вызванные, по-видимому, или недоразумением, или просто опечаткой. Это обстоятельство делает не излишним краткий обзор работ, донныне написанных об интересующих нас памятниках.

1. Первое сообщение о рукописи *Ms 106/15* появилось в 1982 г.² В этой публикации, написанной на венгерском языке, этот памятник назван *Марияповчанским кодексом* (в дальнейшем: *МК*). Ю. Пандур рассматривает большей частью палеографические особенности *МК*: хотя его переплет является неоригинальным, а работы XIX в., бумага представляет собой немецкую, изготовленную в XVI в. Эта гипотеза подтверждается тремя водяными знаками: разновидности вепря восходят к 1503–1505, 1512 и 1560–1571 гг. *МК* содержит 185 листов в четверть, размер которых в сантиметрах – 20 на 15.³

О самом содержании же *МК* Пандур здесь говорит пока скудно. Она устанавливает, что памятник написан на церковнославянском языке с орфографическими особенностями тырновской школы, но текст, особенно его вторая часть, свидетельствует о составлении, характерном для украинских земель.⁴

¹ Автор выражает искреннюю благодарность Юлианне Пандур за оказанную ему помощь в работе над рукописями. Исследование проводилось при поддержке венгерского научно-исследовательского фонда ОТКА (номер проекта К 62286).

² Пандур 1982.

³ Пандур 1982, 137.

⁴ Пандур 1982, 138.

Автор предполагает, что *МК* возник в одном из скрипториев Трансильвании, Валахии или Молдовы.⁵

В следующем году выходит в свет очередная публикация Ю. Пандур – уже на болгарском языке.⁶ В этом сообщении *МК* назван *Марияповчанским сборником*. Ошибочно дается шифр *рукописи*: *Ms 106/16* (вместо *106/15*). (Данная опечатка позднее исправляется самим автором, но в статье, написанной ею в соавторстве с Ц. Янакиевой о *другом* кодексе.⁷) В палеографическом описании, изложенном в этой публикации, повторяются высказывания из предыдущего сообщения.⁸ Изучение текста некоторых поучений, восходящих, по мнению Ю. Пандур, к Клименту Охридскому, позволяет автору определить сходство *МК* и текста *Белградского сборника*, уничтоженного в 1941 г.⁹

МК привлекал внимание и Румяны Павловой, написавшей фундаментальную монографию о сочинениях Петра Черноризца.¹⁰ В книге Р. Павловой читается правильный шифр *МК*, но он назван *Дебреценским* или *Марияповчанским сборником*. К сожалению, в перечень посвященных этому памятнику работ Ю. Пандур, Р. Павлова включает одну, написанную венгерским ученым о *рукописи Ms 106/16*.¹¹ Р. Павлова даже приводит цитату из этой статьи: «Според Ю. Пандур сборникът е препис от български протограф, направен в украински скрипторий през XVI в.»¹² Повторяем: эти слова Ю. Пандур относятся к *другой* рукописи, а не к *МК*.

По Р. Павловой, из сочинений, читаемых в *МК*, шесть (и еще шесть других, лишь предположенных) восходят к Клименту Охридскому, два – к Петру Черноризцу, а одно – к Презвитеру Козме.¹³

Почти одновременно с появлением монографии Р. Павловой было прочитано на одной конференции сообщение Цветанки Янакиевой о приписанных к Клименту Охридскому чтениях *МК*, которое вышло в свет два года спустя.¹⁴ *МК* назван ею *Марияповчанским сборником*, шифр которого – *Ms 106/17 (!)*. Ц. Янакиева ошибается и в определении объема рукописи (говорит о 186 листах). Она не соглашается с датировкой, установленной Ю. Пандур: по мнению Ц. Янакиевой, предполагаемый период возникновения *МК*, судя по водяным знакам, необходимо продлить до 1624, но при этом, в отли-

⁵ Пандур 1982, 139.

⁶ Пандур 1983.

⁷ См. Янакиева – Пандур 1987, 86.

⁸ Пандур 1983, 5.

⁹ Пандур 1983, 6.

¹⁰ Павлова 1994.

¹¹ Имеется в виду: Пандур 1987.

¹² Павлова 1994, 53.

¹³ Павлова 1994, 61.

¹⁴ Янакиева 1996.

чие от Ю. Пандур, она не указывает ни на какой каталог филиграней.¹⁵ Ее лингвистический анализ, однако, выделяется своей тщательностью: в нем перечисляются, в 9 пунктах, русизмы (т. е. общие восточнославянские черты текста), а также, в 7 пунктах, сугубо украинизмы.¹⁶ Число сочинений, читаемых в *МК* и восходящих к Клименту Охридскому (вместе с предположенными), определяется ею как 14.¹⁷

Но все же самую подробную работу о составе *МК* написала Ю. Пандур – на венгерском языке.¹⁸ Эта публикация включает в себя и выводы из прежних исследований автора, а также важнейшие мысли, оформленные по отношению к *МК*, Р. Павловой и Ц. Янакиевой. По своему содержанию, *МК* делится на две главные части: в первой части читаются памятные тексты и связанные с ними слова, поучения и сказания в календарной очередности – от 13 ноября до 29 августа.¹⁹ (И этим доказывается неполнота *МК*: его начало утеряно, старая погинация начинается с 43 – т. е. 37.) Ю. Пандур также называет те неподвижные праздники, которым принадлежат чтения в *МК*. Вторая часть (начиная с л. 150об) содержит семь поучений, расположенных по Пасхальному циклу (от Недели о мытаре и фарисее до Третьей недели поста).²⁰

2. В 1987 г. Ю. Пандур сообщила о другой рукописи дебреценской университетской библиотеки, хранящейся под шифром *Ms 106/16*.²¹ Она назвала этот памятник *Дебреценским кодексом* (в дальнейшем: *ДК*). *ДК* написан на немецкой бумаге от второй половины XVI в. (на такую датировку указывают филигранные разновидности вепря). По своим палеографическим и графическим особенностям, *ДК* переписан с протографа среднеболгарской редакции украинским переписчиком и в одном из украинских скрипториев.

ДК состоит из 169 листов. (Ю. Пандур, следуя за старой кириллической пагинацией, проходящей от 1 до 169, т. е. от 3 до 169, сюда добавила и те 17 листов, которых сегодня уже нет в рукописи). Приблизительно 90 процентов текста охватывают две части: Правила святых апостол (лл. 1а–76об) и Правила святых отец (лл. 77а–136об – здесь и в дальнейшем при ссылках на листы *ДК* нами берутся во внимание лишь *существующие* фолио). Вслед за этими двумя Правилами читаются более короткие части: Слово о сотворении небу и земли (л. 137а), Слово о святей литургии святого апостола Павла

¹⁵ Янакиева 1996, 67.

¹⁶ Янакиева 1996, 67–69.

¹⁷ Янакиева 1996, 70.

¹⁸ Пандур 1998.

¹⁹ Пандур 1998, 137–138.

²⁰ Пандур 1998, 139.

²¹ Пандур 1987.

(л. 141об), Слово святого Григория Богослова с протолкованием (л. 147а), Молитва до бога отца (л. 152а).²²

Первая о *ДК* публикация Ю. Пандур посвящена, большей частью, перечислению тех правописно-фонетических, морфологических и лексико-семантических особенностей текста, которыми подтверждается наличие среднеболгарского протографа.²³

В этом же году Ю. Пандур написала и другую, но в этот раз уже совместную с Ц. Янакиевой, статью, в которой интересующий нас памятник назван просто *рукописью Ms 106/16*.²⁴

В данной публикации уточняются некоторые палеографические данные. *ДК* написан, по формату, в четверть, размером листов в 20,5 на 16,5 см. Водяные знаки известны от периода времени 1548–1561 гг.²⁵ Приводятся важнейшие маргиналии, читаемые в *ДК*, и, на основе анализа использованных для их написания чернил, определяется и древность кириллической пагинации: она возникла в начале XVIII в.²⁶

По рассмотрении графических и орфографических особенностей, среди которых выделяются и восточнославянские,²⁷ авторы аккуратно разбирают языковые черты текста.²⁸ Отдельная глава посвящается несомненным украинизмам.²⁹

Автор этой статьи собирает материалы к описанию и разбору орфографических особенностей украинских церковных рукописей XVI в., хранящихся в библиотеках Венгрии, и в ходе этой работы он должен ознакомиться и с теми публикациями, которые вышли в свет об интересующих его кодексах. (Этим и объясняется выбор темы настоящего сообщения.) Он не сомневается в том, что подобные, отмеченные им выше, неточности могут встречаться также и в его собственных исследованиях. Автор, все-таки, полностью соглашается со словами писца *Остомирова евангелия* дьякона Григория, написанными в 1057 г.: *моли же выгъхъ почитавъщихъ: не моятъ кати, нъ исправше почитантѣ...*³⁰

²² Пандур 1987, 389.

²³ Пандур 1987, 389–392.

²⁴ Янакиева – Пандур 1987.

²⁵ Янакиева – Пандур 1987, 86.

²⁶ Янакиева – Пандур 1987, 87.

²⁷ Янакиева – Пандур 1987, 88–89.

²⁸ Янакиева – Пандур 1987, 90–93.

²⁹ Янакиева – Пандур 1987, 90.

³⁰ Столярова 2000, 17.

ЛИТЕРАТУРА

- Павлова 1994 – Павлова, Р. Петър Черноризец. Старобългарски писател от X век // *Кирило–Методиевски студии*. кн. 9. София.
- Пандур 1982 – M. Pandur, J. XVI. századi egyházi szláv kézirat a Debreceni Egyetemi Könyvtárban. A Máriapócsi kódex // *Könyv és Könyvtár* XIII. Debrecen, 137–147.
- Пандур 1983 – Пандур, Ю. Среднобългарски черти в Мариапоченския Сборник // *Slavica* XIX. Debrecen, 5–8.
- Пандур 1987 – Пандур, Ю. За българската основа на Дебреценския кодекс // *Кирило–Методиевски студии*. кн. 4. София, 389–392.
- Пандур 1998 – M. Pandur, J. A Máriapócsi kódex szerkezetéről // *Könyv és Könyvtár* XX. Debrecen, 135–149.
- Столярова 2000 – Столярова, Л. В. *Свод записей писцов, художников и переплетчиков древнерусских пергаменных кодексов XI–XIV веков*. Москва.
- Янакиева 1996 – Янакиева, Ц. Съчинения на свети Климент Охридски в Мариапоченския сборник от библиотеката на Дебреценския университет // *Медиевистични изследвания в памет на Пейо Димитров*. Шумен, 67–73.
- Янакиева – Пандур 1987 – Янакиева, Ц. – Пандур, Ю. Палеографическое и графиколингвистическое описание рукописи Ms 106/16 из Библиотеки Дебреценского университета им. Лайоша Кошута // *Paleobulgarica / Старобългаристика* XI, № 1. София, 86–94.

КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ ЦАРЯ ИРОДА В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ И КУЛЬТУРЕ (ДО КОРОНАЦИИ НИКОЛАЯ I)

Денка Н. Кръстева

(Шуменски университет „Епископ Константин Преславски“,
България, 9712 Шумен, ул. „Университетска“ 115)

В последнее десятилетие «новый историзм» завоевал позиции в русской гуманитарной науке. В составе этого научного направления обособляется изучение риторики и поэтики русской политической истории. На пересечении литературы и государственной идеологии реконструируется порождающая роль литературного произведения в текстуализации политической жизни – ее мифов, символов, нарративов. Можно утверждать, что, благодаря усилиям исследователей, уже располагаем достаточно полными представлениями о изобретении при помощи литературных текстов *Петербургского Олимпа, Великолепной монархии* и символов ее политики в рамках придворного церемониала петербургского периода.¹ Если иметь ввиду и семиотический анализ церковного церемониала «помазания на царство» с «уподоблением царя Христу» (установленный с конца XVI века в Московском царстве),² то, можно считать, что публичные образы Бога на Петербургском Олимпе и «царя Христа-Спасителя» в придворном церемониале и в богослужебной практике реконструированы.

Любопытство вызывают точки перерыва в составе панегирической цепи текстов, их возможная метафоризация и, соответственно, «негатив» двусоставного образа Русского Царя-Бога и «богомпомазанного, богомизбранного» земного Отца, наместника Отца небесного. Говоря словами Ст. Грийнблата, интересны «невидимые пули»,³ попадающие в придворный или церковный церемониал и нарушающие его монологичность. В этом случае литературный текст направлен рассеять придворный мираж о сакральности владетеля. Он направлен на снятие церемониального обличья с изобретенного образа монарха-демиурга «блаженствующей и благодатной России», ее Спасителя. С таких позиций обращаемся к кризисам вокруг обладания короной. Наше внимание привлекает эпизод этой ситуации – детоубийство, сопутствующее вступлению владетеля на престол или в ситуации охранения

¹ Вж. Уортман 2004; Зорин 2004; Проскурина 2005.

² Успенский 2000, 28.

³ Грийнблат 1991.

власти. Этот «эпизод» формирует устойчивый сюжет в рассказе о истории России, начиная с княжеского периода. Его представляют памятники литературы от *Сказания о Борисе и Глебе* и *Повести о начале Москвы* до романа Мережковского *14 декабря* в составе трилогии *Царство Зверя*, чье создание совпадает с концом монархии. Таким образом попадаем в точку пересечения между диахронным наблюдением над константой в составе культуры и синхронным «новоисторическим» анализом функционирования константы в определенном контексте.

Сначала поставим вопрос о характеристиках повторяющегося рассказа о детоубийстве за обладание властью.

Предварительные наблюдения над материалом позволяют заметить, что он построен на универсалиях из языческой и библейской образности, чем можно объяснить его единый образный словарь. Заметное место в этом словаре занимает мотив *кровопиющей власти, пожирающей людей*. Он активизирует языческие представления о жертвоприношениях идолам, о мифологическом Кроносе, поедающем своих детей во имя обладания властью, о фольклорном звере-кровопийце, о братоубийстве Каина и Иродовом избииении младенцев.

Имея ввиду жесткость проявления патернализма в составе русской культуры и активную востребованность этой структуры во всех проявлениях *Отеческой* власти (об этих представлениях свидетельствуют названия Бог-Отец, Царь-батюшка, священник-батюшка), то можно считать предопределенной страдательную позицию русского *дитя*, приносимого в жертву за обладание властью.

Следующее предварительное замечание над рассказом о владетеле-детоубийце связано с тем, что при анализе его возобновлений необходимо иметь ввиду специфику их подчиненности более общим представлениям об истории в религиозной или секуляризированной культуре. Так, контекст фундаментального для религиозного сознания принципа «эхо» – в представлениях об обновлении вечности – предопределяет отождествление современных событий с образцами сакральной истории из *Ветхого* и *Нового Завета*. Уже проведенные реконструкции начала проявления сюжета «детоубийства во имя власти» выявляют отождествление Святополка Окаянного с Каином в литургической практике, а Руси с Иудеей богоизбранного народа и его испытаний времени принятия христианства.⁴ За «избиение юных придворных» Бориса и Глеба Святополка отождествляют с Иродом.⁵

В дальнейших вариантах рассказа о избииении младенцев царства / убийстве наследника престола в рамках средневековой литературы Россия пред-

⁴ Успенский 2000, 22–39, 48.

⁵ Носовский – Фоменко: www.chronologia.org/car/06cs3.html.

стает как «крошечный мир», обладаемый языческим Кроносом, как Вавилон Навуходоносора, Израиль Саула, Иудея при Ироде. Как представляется, этот многоликий инвариант оформляется в сочинениях Курбского о жестокостях опричнины Ивана Грозного. В *Посланиях* опального князя Грозный – наследник кровопийственного рода князей московских, привыкших свою плоть есть, кровь пить; он – кровопийственный зверь, пожирающий Кронос. Грозный – Саул русской земли, от кого Бог снял свою милость.⁶ Он – возгордившийся Навуходоносор Вавилона. Наиболее подробно развернута аргументация сравнения Грозный *яко Ирод* в *Повести о князе московском: вместе с опричниками твоими [...]* разграбитель домов и убийца сыновей! [...] единокровных и близких по рождению братьев ты погубил, переполняя меру кровопийцев-отца твоего и матери твоей и деда – всем известно, сколько они убили...⁷ Обвинения Курбского по рассказам о истреблении Грозным христианского народа в церкви у алтаря и во время Пасхи, которые Грозный отвергает, соизмеримы с жестом псковского юродивого, подающего царю сырое мясо на церковной паперти во Пскове после погрома над Новгородом. Образ *русского Царя Ирода* в представлениях современников представляется частью народного политического богословия. Оно является негативом, подрывающим политическое богословие самого Грозного, чьим центром было представление обязанности царя наказывать и истреблять зло «яко Бог» и «яко архангел Михаил».⁸

Для языка раскольников, осуждающих погубления злым царя наговором, представительны сочинения Аввакума. Оспаривая титулатуру тишайшего и кроткого царя Алексея, он видит в нем кичливого Навуходоносора – владельца русским Вавилоном,⁹ Саула воинствующего и смутного царства: *отнежель враг развратил церковь [...] и кровь беспрестанно льется [...] А еретики ему блазнят и лагодят* (обманывают и потворствуют – примечание переводчика) *«Яко на кроткова Давыда, напасти и беды на тебя и на царство твое бывают»*. *А не молвят так: «Что, де, государь, войны те и смущение в царстве том, яко при Сауле царе...»*¹⁰ В общем перечне отождествлений, полемизирующих с представлением о тишайшем царе, для нашей темы важно, что Аввакум сравнивает *новых жидов* – царя и мучителей рабов Христовых с Иродом, убивающим и после смерти – *яко Ирод древле прикажите, владык и старейшин галилейских на память кончины своей побить*.¹¹

⁶ Переписка 1986, 93.

⁷ Переписка 1986, 321–325.

⁸ Панченко – Успенский 1983, 67–72.

⁹ Аввакум 1989, 419, 431.

¹⁰ Аввакум 1989, 433.

¹¹ Аввакум 1989, 423.

Названный сюжет варьирует в связи с мотивом *Избиение народа-дитя Богородицы-матери России*. Об этом свидетельствуют *Стихи на измену Мазепы, изданные от лица всея России* Стефана Яворского (1709): *Се второй Ирод, исполнь смертна яда, – / Мазепа лютый убил мои чада*.¹² Очевидно, что образ оказывается устойчиво востребованным в литературном языке о битве за обладание властью и массовых преследованиях. Очевидно также, что фразеологизм «избиение младенцев», нарицательное имя «Ирод» (о злодее) устанавливаются в состав русского языка на правах означения исторической реальности преследований и жестокостей со стороны свирепствующего патернализма. Это со своей стороны подтверждает аксиомы культуры о истории русского народа-богоносца, о России-Богородице и земле Христовых страстей.

После смерти Грозного в эпоху самозванческой Смуты (конца XVI – начала XVII в.) фигура «самозванца Ирода» надолго входит в историю в значении «битва со Спасителем царства за обладание властью». Речь идет о надеждах, связываемых с малолетним наследником о Спасении богомданной власти и династического начала. В состав рассказа о гибели царевичей Дмитрия, Алексея, Петра II включаются слухи, толки и догадки, легенда о «Иродовом грехе» самозванца-владельца (каким народное сознание считало даже и Петра I и чаяло Спасение нравов и обычаев от Алексея). Само обновление легенды и ее распространение в XVII, XVIII, XIX веке при отсутствии прямых улик свидетельствует о склонности и привычке национального сознания связывать властолюбие лжецаря с детоубийством. «Рабоцарь», царь из рабов (по определению дьяка Ивана Тимофеева о Борисе Годунове)¹³ «представлялся загадочною смесью добра и зла, игроком, у которого чашки на весах совести постоянно колебались. При таком взгляде не было подозрения и нареkania, которого народная молва не была бы готова повесить на его имя».¹⁴ Как это известно, с царевичем Дмитрием связываются последние надежды на продолжение царского рода Рюриковичей. Результат восприятия нежеланного самозванца – легенда о им совершенном убийстве. Она находит свои повторения в слухах об отравлении 14-летнего внука Петра I, с кем связывали чаемое спасение трона от власти иноземцев в XVIII веке; в народном рассказе о отравлении Елисаветы Алексеевны – вдовы Александра I и смерти нерожденного младенца по вине Николая I.

К системе устойчивых образов в устойчивом историческом сюжете Смуты вокруг трона следует отнести царя и сыноубийство за обладание властью. Это явление анализировано с позиции символики Закона и его нарушения и раскрывают реализацию двойственного образ Царя-Христа – жерт-

¹² Русская силлабическая поэзия... 1970, 262.

¹³ Тимофеев 1987, 289.

¹⁴ Ключевский 1988, 24.

вы и судьи.¹⁵ М. Б. Плюханова выявляет сюжет языческого жертвоприношения-строительной жертвы в основах Города-царства и ради его спасения с ориентацией на сакральный образец, как основание монархического мифа.¹⁶

На наш взгляд, есть основания говорить о антимонархическом культурном мифе о Царе-Ироде, преследующем Спасителя-царевича, избивающем младенцев – народа – дитя и, «яко Ирод», истребляющем единокровных своих. Этот миф бытует в русском народно-религиозном сознании, противопоставляя себя мифу о Царе-Спасителе каждый раз в ситуации кризиса власти.

Названный устойчивый образ в русской истории оказывается активно востребованным литературой петербургского периода XVIII–XIX вв., периода секуляризации. В политических контекстах междуцарствия, связанных с преступным путем к трону, литературную концептуализацию Царя-Ирода или Самозванца-Ирода представляет ряд текстов: драма *Царь Максимилиан и непокорный сын его Адольф* (относящаяся к «негативу» правления Петра I и его сыноубийству); *Дмитрий Самозванец* Сумарокова; драма Державина *Ирод и Мариамна*; *Борис Годунов* А. Пушкина; *Дмитрий Самозванец* Ф. Булгарина; драма Лажечникова *Опричник*; *Князь Серебряный* А. К. Толстого с интерпретацией Ивана Грозного-Ирода. Заметим активную востребованность драмы, как формы мышления о кризисах власти. В этом случае образ Ирода является устойчивым негативом богов на Петербургском Олимпе. В составе секуляризации концептуализация Царя Ирода подчиняется аналогии, метафорическому переносу.

Остановимся только на одном фрагменте в литературной истории русского Ирода, созданном в XIX веке – во время правления Николая I (1825–1856). Попробуем предложить синхронное описание контекста от «вступления на престол» до «коронации».

В литературном сознании этой эпохи «оживают» темные углы русской истории. Сочинения Пушкина, И. Лажечникова, К. Масальского, А. К. Толстого, тюремные произведения декабристов утверждают устойчивость литературного сюжета «избиения младенцев» в литературной восстановке преследований и казней при Иване Грозном, самозванческой Смуты, эпохи Анны Иоановны и Бирона. Одно из возможных объяснений поведения литературы – инерция влияния романтического интереса к «ужасному», «потрясающему», исключительным «страстям» / народным страданиям. Второе объяснение – аллегорическое построение аналогии с современностью, основанное на освоенной русским литературным сознанием к концу XVIII века концепции Вико о повторяемости, цикличности в истории.¹⁷ Для читателя исто-

¹⁵ Безансон 1999.

¹⁶ Плюханова 1995.

¹⁷ Лотман 1997, 284.

рического художественного текста эпохи романтизма существенны не столько реалии прошлого, а ассоциации со злободневной современностью. Таким образом, возникает возможность наблюдать за участием художественных произведений в формировании «негатива» современных политических событий. Это раскрывают факты, связанные с историей чтения литературного произведения и прежде всего его циркуляции в идеологических контекстах.

Обратимся к контексту, в котором возник миф о Самозванце и Ироде – Николае I. Существенна речь нескольких «следов» из области социально-политической, религиозной мысли, устной культуры. В первую очередь отметим осмысление императорской власти как не-русской (немецкой) и самозванческой в декабристской поэзии первой четверти века. Обобщение этих представлений находим в частотном поэтическом мотиве *царь наш, немец русский* (*Агитационная песня* А. Бестужева и Рылеева), *Бог бродяжных иностранцев, / К нам зашедших за порог. / Бог, в особенности немец, / Вот он, вот он Русский бог* (*Русский бог* Вяземского, 1828 г.).

Во-вторых: значимо восприятие декабрьских событий с междоусобицей как Смуты¹⁸ и ее соизмеримость с самозванческой XVII в (в письме Пушкина Бенкендорфу от 16 апреля 1830 г. – *Все Смуты похожи одна на другую*). Такие представления породило междоусобице в ноябре – декабре 1825 г. по причинам, сложившимся еще при жизни Александра – тайное отречение Константина от престола в 1823 г., последованное тайным манифестом о принятии власти Николаем I, хранящимся в Сенате и в Московском Успенском соборе и известным только Александру, Аракчееву, Голицыну и митрополиту Филарету.¹⁹ В народном мнении Николай – самозванец, отнимающий власть, по праву принадлежащей Константину.

Погром 14 декабря вызывает память о погроме над непокорством Новгорода и «избиении младенцев». А, следовательно, ассоциацию между Иваном Грозным – Иродом и Николаем I. О такой рефлексии свидетельствует тюремная поэзия А. И. Одоевского: *Зосима. Новгородская святопись* (1829–1830 г.); *Старица-пророчица* (1829), *Неведомая странница* (1829–1830), *Кутья – Грозный злобно потешается...* (1829–1830).²⁰ Казнь безоружного множества, требующего Константина и поддерживающего молчаливое стояние «каре» офицеров перед Сенатом, отказавших присягнуть 14 декабря 1825 г. закрепила представление о Николае I, как о новом Грозном царе, очередном Ироде-самозванце.

Путь Николая к трону в прямом смысле слова прошел через трупы «избиенных» на Сенатской площади. Современникам пришлось воочию пе-

¹⁸ См. напр. Благово 1989, 303, 305.

¹⁹ Шильдер 1901, 93.

²⁰ Поэты-декабристы 1986, 281–289.

режить казнь народа-дитя Царем-Отцом во имя спасения «своей империи».²¹ Сегодня историки считают наиболее достоверным документом о жертвах 14 декабря запись чиновника министерства юстиции по статистическому отделению С. Н. Корсакова. Среди 1271 убитых на площади (среди них 973 «во фраках и шинелях», «женска пола», «малолетних», «черни») оказалось 19 малолетних детей. Много утонувших в Неве, где снаряды прорубали лед и бегущие пропадали в воду, «...известно, что очищая по правительственному приказу площадь и лед Невы, полиция сбрасывала в проруби не только трупы, но и раненых».²² Обобщением сокрушенных размышлений русских о наказывающем Законе, слиянном с самодержцем, могут быть слова Вяземского о суде Николая над мятежниками: *...в Совете и Сенате нет России! А если и есть и это она, то это Россия-самозванец [...] О подлые тигры! И вас-то называют всею Россиею, и в ваших кровожадных когтях хранится урна с ее жребием.*²³ Восприятие Самозванца, казнящего как Ирод народа-дитя в день битвы за престолом, продолжает народная легенда о Николае и детоубийстве племянника – законного наследника престола (нерожденного младенца Александра I и Елисаветы Алексеевны) на обратном пути Елисаветы из Таганрога. Легенда получила распространение после смерти вдовы Александра I в мае 1826 г.²⁴ Показателен народный рассказ о появлении трех звезд над дворцом императорской четы в Таганроге осенью 1825 г., до кончины Александра, который записан в воспоминаниях А. И. Михайловского-Данилевского: «во втором часу по полуночи многие жители Таганрога видели над дворцом три звезды, которые расходились, потом соединились в две вместе, и наконец одна из них упала, и за нею исчезла другая».²⁵ И. Грачева, высказывает предположение, что «Эти загадочные три звезды впоследствии, видимо, воспринимались как пророчество о смерти не только венценосной четы, но и нерожденного царского ребенка».²⁶

Под этот сюжет битвы Самозванца за обладание властью со Спасителем России можно подвести и мифологизацию саможертвенной смерти декабристов, их *Голгофу* и веру, что будут *одесную небесного отца*.²⁷

В связи с этим контекстом, сложившимся во время между вступлением на престол 14 декабря 1825 г., совпадающим с «избиением младенцев» на Сенатской площади, и коронацией в августе 1826 г., которой предшествовала казнь декабристов 13 июля, интересны следы функционирования лите-

²¹ Записки Николая I 1994, 332.

²² Нечкина 1985, 209.

²³ Лотман 1997а, 515.

²⁴ Викторова 1996.

²⁵ Цит. по Грачева 1998.

²⁶ <http://nauka.relis.ru/00/9800/0081201.shtml>

²⁷ Цебриков 1989, 432.

ратурных текстов в нем. Мы имеем ввиду запрет трагедии *Борис Годунов*, привезенной поэтом в Москву после его освобождения из опалы, сразу после казни декабристов и коронации. В более позднем письме Бенкендорфу (от 1830 года) Пушкин пишет о причинах неодобрения текста Николаем I – *из-за его чрезвычайной схожести с современностью*. В объяснениях Бенкендорфа среди неприемлемых мест для императора (нет сомнений, по причине возможных аллюзий, которых Николай боялся) оказалось обвинение Бориса в Иродовом грехе, как выражение, бытующее среди раскольников – «так говорят раскольники».²⁸ О длительности проявления аналогии «Николай – детоубийца» свидетельствует запись Пушкина в его дневнике 1833 г., связанная с недоумением о пропущенной цензурой постановке французской труппы *Дети Эдуарда* в Петербурге на сюжет убийства юных сыновей английского короля его братом. Для нас важна запись о толках и предположениях о ее запрете (*Трагедия, говорят, будет запрещена*).²⁹ Таким образом, в политическом контексте после декабря 1825 года литературные тексты на сюжет детоубийства за обладание властью оказываются субъектами, участвующими в сотворении и поддержании образа очередного Самозванца-русского Ирода наряду с народной легендой, с голосом раскольников. Этот образ, возрождающий традицию русского антимонархического мифа, – «пуля» в официальный придворный сценарий о *Борьбе с силами зла*, чье представление во дворце и на плац-параде состоялось вечером 14 декабря. Отец Отечества и его Спаситель³⁰ – Ирод в негативе церемониала, на фоне осеянной трупами площади рядом с дворцом. Он подрывает и придворную аналогию «Николай – Петр», чьим следом является и медаль, поднесенная императору 29 декабря 1826 года в день векового юбилея Академии наук: «...она имела с одной стороны портрет императора Николая, а на противоположной стороне была изображена Минерва, державшая лавровый венок над двойным портретом Петра Великого и Александра с надписью *Основателям и хранителям*».³¹ Двухликий образ Царя-Отца Отечества, Спасителя от зла и Ирода, избивающего народ-дитя является деталью в представлениях времени о двух Россиях.

Если интерпретировать «Иродово избиение младенцев» как структуру мышления и видеть формы ее проявления в рамках сурового охранительного режима Николая I, стремящегося задушить ростки свободной мысли, то этот

²⁸ Скабичевский 1892, 257.

²⁹ Пушкин 1981, 22.

³⁰ Уортман 2004, т. 1. 355.

³¹ Черты... 1868, 84–85.

сюжет окажется языком описания, метафорой русского абсолютизма второй четверти XIX века.

В традиционной культуре обвинение царя в Иродовом грехе творилось площадным словом юродивого. В условиях новой культуры очевидно перенятие «юродства политической истины ради» русским писателем и самим текстом – субъектом, функционирующим в идеологическом контексте кризиса государственности. Триада Смутного времени XVII в. «самозванец-детоубийца – раскольник – юродивый» оказывается восстановленной русским мышлением в очередной Смуте, о чьей цикличности в русской культуре пишет выдающийся ее знаток А. М. Панченко в одной из своих последних работ.³²

В качестве обобщения отметим, что есть основания в будущих версиях *Словаря констант русской культуры* включить концепт *Царь Ирод* как детализацию константы *Смута*.

После установления устойчивой практики концептуализации русского владетеля как Ирода возникает вопрос – откуда повторяемость Смуты, самозванчества, Иродова греха? Он требует специального рассмотрения, чтобы добиться ответов, которые могут быть связаны с идентичностью русской культуры.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- Аввакум 1989 – Сочинения Аввакума // *Памятники литературы Древней Руси. XVII век. кн. 2*. Москва.
- Безансон 1999 – Безансон, А. *Убиенный царевич. Русская культура и национальное сознание: Закон и его нарушение*. Пер. С фр. Москва.
- Благово 1989 – Благово, Д. *Рассказы бабушки*. Из воспоминаний пяти поколений, записанные изобранные ее внуком Д. Благово. Ленинград: Литературные памятники.
- Викторова 1996 – Викторова, К. «Дело о Гавриилиаде» // *Наука и религия* 2.
- Грачева 1998 – Грачева, И. «Нельзя молиться за Царя Ирода...». Об исторической драме А. С. Пушкина «Борис Годунов» // *Наука и жизнь* 12. (Электронное издание публикации: <http://nauka.relis.ru/00/9800/0081200.shtml>)
- Грийнблат 1991 – Грийнблат, С. Невидими куршуми: ренесансовият авторитет и неговото подриване. „Хенри IV“ и „Хенри V“ // *Литературна мисъл. кн. 7*.
- Записки Николая I 1994 – Записки Николая I // *14 декабря 1825 года и его истолкователи (Герцен и Огарев против барона Корфа)*. Москва: Наука.
- Зорин 2004 – Зорин, А. *Кормя двуглавого орла... Русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII – первой трети XIX века*. Москва.
- Ключевский 1988 – Ключевский, В. О. *Курс русской истории. ч. 3*. Москва.

³² Панченко 1992.

- Костомаров 1989 – Костомаров, Н. *Исторические монографии и исследования*. кн. 1. Москва.
- Курбский 1986 – Андрей Курбский. Повесть о великом князе Московском // *Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XVI века*. Москва.
- Лотман 1997 – Лотман, Ю. М. Идея исторического развития в русской культуре конца XVIII – начала XIX столетия // Лотман, Ю. М. *О русской литературе. Статьи и исследования (1958–1993). История русской прозы. Теория литературы*. Санкт-Петербург.
- Лотман 1997a – Лотман, Ю. М. П. А. Вяземский и движение декабристов // Лотман, Ю. М. *О русской литературе. Статьи и исследования (1958–1993). История русской прозы. Теория литературы*. Санкт-Петербург.
- Мазурек 1999 – Мазурек, С. Смута // *Идеи в России. Ideas in Russia. Idee w Rosji*. т. 2.
- Нечкина 1985 – Нечкина, М. В. *День 14 декабря 1825*. Москва, изд. 3-е с изменениями.
- Носовский, Г. – Фоменко, А. Царь Славян // www.chronologia.org/car/06cs3.html.
- Панченко 1992 – Панченко, А. М. О специфике славянской цивилизации // *Знамя* 9.
- Панченко – Успенский 1983 – Панченко, А. М. – Успенский, Б. А. Иван Грозный и Петр Великий: концепции первого монарха // *Труды Отдела древнерусской литературы*. т. 37. Ленинград.
- Переписка 1986 – Переписка Андрея Курбского с Иваном Грозным // *Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XVI века*. Москва.
- Плюханова 1995 – Плюханова, М. Б. *Сюжеты и символы Московского царства*. Санкт-Петербург.
- Поэты-декабристы 1986 – *Поэты-декабристы. Стихотворения*. Москва.
- Проскурина 2005 – Проскурина, В. Петербургский миф и политика монументов: Петр Первый Екатерине Второй // *Новое литературное обозрение* 72.
- Пушкин 1981 – Пушкин, А. С. *Дневники* // *Собрание сочинений в 10-ти тт.* т. 10. Москва: Правда.
- Русская силлабическая поэзия... 1970 – *Русская силлабическая поэзия XVII–XVIII вв.* Вступительная статья, подготовка текста и примечания А. М. Панченко. Ленинград.
- Скабичевский 1892 – Скабичевский, А. М. *Очерки истории русской цензуры (1700–1863)*. Санкт-Петербург.
- Соловьев 1993 – Соловьев, С. М. *Сочинения*. кн. 3. *История России с древнейших времен*. т. 5–6. Москва.
- Тимофеев 1987 – Из «Временника» Ивана Тимофеева. Об избрании Бориса на царство... // *Памятники литературы Древней Руси. Конец XVI – начало XVII веков*. Москва.
- Уортман 2004 – Уортман, Р. *Сценарии власти. Мифы и церемонии русской монархии*. т. 1. *От Петра Великого до смерти Николая I*. Москва.
- Успенский 1996 – Успенский, Б. А. Царь и самозванец // Успенский, Б. А. *Избранные труды в 2 т. т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры*. Москва.
- Успенский 2000 – Успенский, Б. А. *Борис и Глеб. Восприятие истории в Древней Руси*. Москва.
- Успенский 2000a – Успенский, Б. А. *Царь и император. Помазание на царство и семантика монарших титулов*. Москва.

- Цебриков 1989 – Цебриков, Н. Р. Воспоминания о Кронверкской куртине. (Из записок декабриста) // *Русские мемуары. Избранные страницы. 1800–1825*. Москва.
- Черты... 1868 – Черты из жизни и царствования императора Николая I // *Военный сборник* 3.
- Шильдер 1901 – Шильдер, Н. К. Царствование императора Николая I // *ХIХ век*. Санкт-Петербург.

СКАЗАНИЯ О ЧУДОТВОРНЫХ ИКОНАХ МОНАСТЫРЯ ЗОГРАФ НА АФОНЕ

✓ Валерий Лепяхин

(Lepahin Valerij, Szegedi Tudományegyetem, BTK, Orosz Filológiai Tanszék
H-6722 Szeged, Egyetem u. 2.)

Монастырь Зограф на Афоне – один из древнейших на Святой горе. Первый Типикон, датируемый X веком, подписан игуменом Зографского монастыря Георгием. Долгие столетия его насельниками были в основном болгары.¹ В этой обители хранится несколько чудотворных икон, о происхождении и чудесах которых сохранились предания.

Само основание монастыря и его наименование связано со сказанием о явлении чудотворной иконы. Согласно преданию, изложенному в книге *Вышний покров над Афоном*,² в 919 году в царствование византийского императора Льва Мудрого три брата, болгары из Охрида – Моисей, Аарон и Иоанн – решили оставить мир и постричься в монахи. Они выбрали для уединения Афонскую гору и обосновались на месте нынешнего монастыря Зограф. Построив там небольшую церковь, они никак не могли решить, кому посвятить ее, хотя уже и доску приготовили для иконы. В греческом путеводителе по афонским монастырям говорится, что один хотел освятить престол в честь Богородицы, другой – во имя святителя Николая, третий – в честь великомученика Георгия.³ По другим источникам они колебались между святыми Николаем Чудотворцем и Климентом Охридским.⁴ Стремясь сохранить мир и братскую любовь, они решили просить помощи у Бога. Все трое встали на ночную молитву, каждый в своей келии, чтобы Господь указал им свою волю. Ночью сильнейший свет осиял новоустроенный храм и окрестности, утром же братья увидели на приготовленной доске самоизобразившу-

¹ Как сообщается, например, в *Письмах Святогорца*, в середине XIX века в Зографе проживали только один грек и двое русских монахов, остальные были болгарами (Письма Святогорца 1895, 325). В 1902 году в монастыре было 155 насельников (Rapcsányi 1979, 44–45). Всего же в 1910 году в разных монастырях Афона проживало 503 болгарских монаха (Там же, 155).

² *Вышний покров над Афоном* 1902, 151–155. Книга в свою очередь ссылается на греческий проскинитарий: *Προσκυνήταριον του αγίου ορους*, 1745. Ср. Письма Святогорца 1895, 326–330; Еп. Порфирий 1884, 217–255; Huber 1969, 95–98, 133–136; Божков – Василиев 1981, 310; А. Божков ссылается на *Сводную зографскую грамоту* (XIV в.), в которой говорится, что сказания о чудотворных иконах, излагаемые в грамоте, восходят к древним источникам; фактически они ровесники самому монастырю (Там же, 310; Ср. 13–14).

³ Kadas 1984, 85. (Перевод с греческого.)

⁴ Благоев: <http://bgsoldier.eamci.bg/Scripts/isapiVWB.dll/theme?THEMEID=41523>

юся икону великомученика Георгия. Церковь была освящена во имя великомученика, а монастырь вокруг нее получил название Зограф (по-гречески Ζογραφος), что значит Живописец. В некоторых книгах и икону, и монастырь называют «Св. Георгий Зограф», потому что святой сам себя написал на иконе. Греки же называют образ великомученика «нерукотворным» (αχειροποιητος), так же, как первую икону Христа – Спас Нерукотворный. Василий Барский, посетивший монастырь в 1724 году, сообщает: «Суть тамо двѣ иконы святаго Георгія: едина по мору дойде, вторая изобразися на платнѣ еще прежде строенія церкви. Той образъ зовется Изографъ, сиесть самописецъ, – отъ того и монастырь, созданный въ имя его, речется Изографъ.»⁵ Здесь можно отметить такие интересные детали. Во-первых, Барский утверждает, что икона изобразилась до создания храма. Как нам кажется, это вопрос не принципиальный, но все же большинство источников говорят, что чудотворная икона потому и изобразилась сама, чтобы дать знак братьям относительно освящения церкви. Во-вторых, он называет «Изографом» не только монастырь, но и чудотворный образ. В предании же говорится, что монастырь назван так, поскольку его главная икона была написана «невидимою силою или рукою».⁶ В-третьих, Барский называет монастырь не «Зограф», а «Изограф» и переводит это слово как «самописец», а не «живописец». Слова «изограф» в греческом языке нет, «и» было прибавлено на Руси для благозвучия.⁷ Как пишет сам Барский тогда он еще не знал греческий язык, поэтому он предложил не перевод, а свое название, основанное на предании о «самописанной» иконе.

На этом сказание не кончается. В то самое время, когда на доске появился образ великомученика Георгия, на родине святого в Сирии в находившемся близ города Лидда Фануиловом монастыре⁸ произошло следующее чудо. Поясное изображение великомученика, почитавшееся в обители, отделилось от доски, поднялось в воздух и скрылось в неизвестном направлении. Свидетелями этого происшествия была вся братия монастыря.⁹ В испуге и недоумении они начали молиться великомученику. Ночью святой в утешение явился игумену, сказав, что нашел себе храм в уделе Божией Матери, т. е. на Афоне. Св. Георгий призвал туда и братию монастыря, предупредив, что гнев Божий готов разразиться над развращенной страной. Иноки во главе с игуменом покинули Сирию, пришли на Афон, нашли Зографский монастырь и там

⁵ Странствования Василия Григоровича-Барского 2004, ч. 1. 243.

⁶ Вышний покров над Афоном 1902, 152.

⁷ Например, Симеон Полоцкий в XVII веке называет художников и зографами, и изографами.

⁸ Поэтому икону иногда называют Фануилов образ великомученика Георгия.

⁹ Вот как рассказывается об этом в *Письмах Святогорца*: «В виду всего братства писание от иконы св. Георгия само собою отделилось от доски, поднялось с места и – скрылось неизвестно куда» (Письма Святогорца 1895, 328).

увидели оставивший их лик святого. Так была восстановлена вся история чудесного изображения. Слух об иконе быстро распространился не только по Афону. Благодаря чудотворному образу, ктиторами монастыря, согласно преданию, стали византийские императоры Лев VI Мудрый и Андроник II Палеолог, болгарские цари Иван Асен II, Иван Александр, Иван Шишман и молдавский господарь Стефан III Великий.

Икона широко известна благодаря следующему чуду. Один епископ,¹⁰ прослышав о чудесах, специально прибыл на Афонскую гору в монастырь Зограф. Не проявив должного смирения и благоговения, он ткнул пальцем в изображение и спросил: «Это что ли у вас чудотворная икона?» Прикоснувшись пальцем к ланите святого, он уже не смог его отнять, палец как бы прирос к иконе. Три дня епископ стоял в храме возле иконы, а палец не отделялся. Наконец, недоверчивый владыка сам попросил у братии физического вмешательства. Епископу пришлось выдержать небольшую операцию, а на иконе осталась крайняя часть пальца, след от которой виден до сих пор. Когда именно произошло это событие, — неизвестно.¹¹ Современные паломники по Афону слышали в монастыре и другой вариант сказания. В 1976 году игумен монастыря рассказал следующее: «Однажды пришел сюда (в монастырь Зограф — В. Л.) один богатый чужестранец в темной одежде. Он смеялся над монахами: о какой такой „нерукотворной“ иконе они рассказывают! Это ведь невозможно. Если святой Георгий был таким великим воином, что убил дракона, пусть прямо сейчас сделает чудо! Так сказал чужестранец и ткнул пальцем в изображение. И в тот же момент он вскрикнул, потому что палец прирос к иконе. Он испуганно тянул руку назад, но палец не отделялся. Через три дня несчастный стал умолять, чтобы ему отрезали палец, только бы не оставаться в этом положении. Палец отрезали, а он исчез. Согласно легенде, этим посетителем был сам сатана».¹² Конечно, первый более древний вариант сказания вызывает больше доверия.

Другая икона св. великомученика Георгия, хранящаяся в Зографе, по преданию сама приплыла по морю на Афон из Аравии и остановилась напротив Ватопедского монастыря у пристани.¹³ Естественно, что монастырь хотел поставить эту икону в своем соборном храме. И хотя глас Ватопеда был авторитетен и силен, старцы других монастырей рассудили иначе: чтобы определить судьбу иконы было решено бросить жребий. Явившуюся чудесным образом икону решили возложить на молодого мула, который вырос

¹⁰ Согласно одной легенде это был епископ греческого города Иериссос, согласно другой — Видинский епископ из Болгарии. См.: Вышний покров над Афоном 1902, 154; Rapcsányi 1979, 188.

¹¹ Письма Святогорца 1895, 327.

¹² Rapcsányi 1979, 188. (Перевод наш — В. Л.)

¹³ См.: Вышний покров над Афоном 1902, 156–157. Ср. Письма Святогорца 1895, 330–331; Божков — Василиев 1981, 310–311.

вне Афона и не знал святогорских дорог и тропинок, и пустить его в свободное шествие. На животное возложили икону, поставили его на дороге, ведущей из Фессалоник на Святую гору и отпустили без сопровождающего. Преодолевая густые дебри и немалые высоты, мул пробрался к Зографскому монастырю и остановился со своей священной ношей напротив него на небольшом холме. Так афонские обитатели уверились в том, что великомученик желает оставить свою чудотворную икону в Зографе, хотя к тому времени там уже был один чудотворный образ св. Георгия, о котором говорилось выше. Икону поставили в соборном храме при столпе левого клироса (самоизобразившаяся икона стоит у столпа правого клироса). После того как чудотворную икону сняли с мула, тот, как бы почувствовав конец своей миссии, пал, и его закопали на том самом месте. Вскоре в память обретения иконы на холме построили небольшую келию с храмом в честь св. Георгия. Так Зограф стал хранителем еще одной чудотворной иконы великомученика.

Третья икона св. Георгия связана с восстановлением монастыря после разрушения и запустения. Стефан III Великий,¹⁴ господарь Молдавлахийский, перед одним из сражений с турками, как говорит предание, увидев огромное войско противника, убоялся. После долгой молитвы он задремал и в тонком сне ему явился великомученик Георгий. Святой сказал, что он послан, чтобы показать Стефану силу Божию действующую через человека, засвидетельствовать перед ним, Кто есть истинно Побеждающий. Святой предсказал Стефану победу, а также повелел возобновить Зографский монастырь и послать туда свою икону, которую Стефан всегда возил с собой. На следующий день молдавский господарь одержал блестящую победу над врагом, при этом «многие достойные» видели, как сам Георгий носился, как молния, над сражающимися и наводил страх на противников Креста и иконопочитания. В благодарность Стефан исполнил повеление великомученика: он послал в обитель свою любимую икону и в 1502 году обновил монастырь.

Как и в случае с другими чудотворными иконами, существуют варианты этого сказания, которые дополняют изложенную версию новыми деталями. Например, в книге А. Н. Муравьева *Письма с Востока* (1849–1850 гг.) можно найти такой вариант: «В XV столетии еще благодетель Зографу – Стефан, знаменитый воевода Молдавлахийский, много ратовавший против ту-

¹⁴ В книге *Вышний покров над Афоном* он ошибочно назван Стефаном IV (Вышний покров над Афоном 1902, 158). В *Письмах Святогорца* Стефан III неверно отождествлен со Стефаном Душаном (1308–1355) – королем сербским с 1331 г. (Письма Святогорца 1895, 331). Стефан Великий (1457–1405) одержал несколько важнейших для централизации своего государства побед над поляками, венграми и турками. Он заключил союз с Россией, а его дочь Елена стала женой Ивана Молодого – сына Ивана III. Впоследствии Елена была известна своей поддержкой ереси жидовствующих. Ее сына, а своего внука Дмитрия, Иван III на недолгое время (1498–1502) объявил наследником.



рок и всегда победоносный. Однажды только, когда окружили его несметные полчища неверных, он думал искать спасения в стенах крепости; Но на стене предстала ему мать и сказала: „Не велю отворять тебе ворот, доколе не победишь врагов, потому что если не можешь устоять против них в поле, мало на тебя надежды и за стенами.” В ту же ночь явился смятенному, во сне, Великомученик и обещал победу; но велел послать ту свою икону, которую всегда носил при себе Стефан, в обитель Зографскую, и обновить ее после запустения. Как и когда она запустела, неизвестно. Победа действительно увенчала оружие воеводы, и он исполнил завет Великомученика, обновив великолепно его монастырь.»¹⁵ В данном рассказе подчеркнута роль матери Стефана; по некоторым вариантам сказания ей принадлежала и икона св. Георгия, которую сын возил с собой.

Одной из святынь Зографского монастыря было также знамя Стефана Великого, вышитое по преданию его дочерью Еленой. На знамени изображен Георгий Победоносец – покровитель молдавского господаря.¹⁶ Н. П. Кондаков так описывает его: «Икона представляет Георгия на троне вынимающим меч из ножен, ноги поставлены на треглавого дракона, извивающегося под треном. Два Ангела, слетевшие с небес, приносят меч и щит и возлагают венец на голову святого. Следует заметить, что мантия связана на конце таким же узлом, как и на чудотворной иконе того же воеводы (т. е. на описанном выше третьем образе св. Георгия, вкладе Стефана Великого. – В. Л.).»¹⁷ На знамени или хоругви, которую Кондаков называет шитой иконой, имеется дата – 1500 год. Немалый интерес представляет другое знамя Стефана Великого, находящееся в Бухаресте. На нем святой Георгий сидит на троне и попирает ногами дракона. Трон, корона и другие регалии у него очень похожи на те, которые изображены на сохранившихся портретах Стефана Великого. Здесь иконография использована для того, чтобы не только показать св. Георгия как покровителя Стефана, но в некотором смысле отождествить их.

Первая самоизобразившаяся икона св. Георгия, называемая Зографской или Фануилевой датируется XIII–XIV веками. Это поясное изображение Георгия в воинских доспехах.¹⁸ В правой руке он держит меч за лезвие под рукоятью. В левой руке его – копье, наклоненное к правому плечу, так, что оно образует диагональ из правого нижнего угла иконы в верхний левый. На левой щеке возле крылышка носа виден след от пальца. Вот как ее опи-

¹⁵ Вышний покров над Афоном 1902, 160.

¹⁶ Не менее показательна фреска в монастыре Воронец. На ней Стефан в качестве ктитора стоит перед Спасителем, протягивая ему модель храма, а между ними стоит святой Георгий, как слуга Божий и покровитель Стефана (Шахов: www.milor.md/index.php?t=Publication&mid=5&all=1).

¹⁷ Кондаков 2004, 250.

¹⁸ См.: Кондаков 2004, Табл. XXIII; Вышний покров над Афоном 1902, вкладка между 150–151; Божков – Василиев 1981, илл. 202, 203.

сывает Н. П. Кондаков: «Способ, которым наброшена мантия, связанная узлом у плеча, ничего не имеет общего с древностью; письмо лика весьма недавно (Кондаков посетил Афон в 1898 г. – *В. Л.*) подновлено и притом так, что мало осталось нетронутого: волосы написаны поверх прежнего рядом завитков и локонов, над бровями сделаны оживки, по носу, губам и под глазами проведены резкие белильные черты. Лик поверх древнего оливкового тона покрыт густыми темно-красными тенями [...] Все основные черты византийского стиля, насколько они определяются XI и XII веком, в письме иконы отсутствуют: от византийских приемов осталась лишь складка на переносице, но и та сделана обратно, а именно, имея вид полулуния, она обращена концами рогов вверх, а не вниз, как в старину.»¹⁹

Вторую икону св. Георгия, называемую Аравийской, чаще относят к XII–XIII векам. Это тоже поясное изображение святого в доспехах.²⁰ Самое заметное отличие состоит в том, что великомученик держит меч в левой руке, а копьё наклонено к левому же плечу, т. е. диагональ идет из левого нижнего угла в верхний правый. Н. П. Кондаков относит обе иконы примерно к XIII веку и считает их современницами образа Иверской Божией Матери.²¹

Третья икона – дар Стефана Великого – датируется XV веком, она заметно меньше по размерам.²² Икона похожа на предыдущую, только копьё опирается нижним концом не в левый угол, а в середину образа, а меч расположен наклонно – параллельно копьё. Н. П. Кондаков пишет о ней: «Темно-каштановые кудри разделаны условными завитками в дурной манере позднейшей иконописи, светло-коричневыми штрихами по темно-коричневому общему полю волос. Контурны обозначены местами красною, а тени коричневою краскою. Общий тон тела тепловатый и переходит в смугло-румяный цвет и только местами в оливковый. Все письмо имеет ясные признаки усвоения северно-итальянского искусства XV века, правда, без его художественной моделировки и стремления к натуре.»²³

В Зографском монастыре почитаются также две чудотворных иконы Божией Матери: это Акафистная Зографская, празднование которой совершается 10 октября, и Услышательница (память – 22 сентября). Первая икона была прославлена в XIII веке. Случилось это так. После Лионской унии (1274 г.) византийский император Михаил Палеолог попросил у папы военной помощи. Войска, посланные на помощь Михаилу по дороге зашли на Афон и там

¹⁹ Кондаков 2004, 178–179.

²⁰ См.: Вышний покров над Афоном 1902, вкладка между 156–157.

²¹ Кондаков 2004, 179.

²² Кондаков 2004, табл. XXII.

²³ Кондаков 2004, 179. Первые две иконы почти одинаковы по размерам: соответственно 132х84 и 132х95 см. Третья икона заметно меньше двух первых, ее размер 90х57 см. (Божков – Васи́лиев 1981, 305.)

убеждением, угрозами, а потом огнем и мечом пытались ускорить принятие унии. Но только Великая лавра и Ксиропотам согласились принять унию и служить вместе с «латинянами». В монастыре Зограф монахи затворились в башне и после уговоров подчиниться были сожжены. Их имена сохранились в известном произведении начала XIV века – *Разказ за зографските мъченици*.²⁴ Они внесены в Зографский Синодик и в Болгарские святцы, память их совершается 10 октября.

Этому памяtnому и страшному в истории монастыря событию предшествовало следующее чудесное явление, связанное с иконой.²⁵ Недалеко от Зографа в уединенной келии жил благочестивый старец. Он имел обыкновение несколько раз в день читать акафист Пресвятой Богородице перед своей келейной иконой. И вот однажды, когда он возгласил «Радуйся...», то услышал от иконы: «Радуйся и ты, старче!»²⁶ После этого Богородица повелела старцу предупредить монахов Зографа, что приближаются замыслившие недоброе враги. Старец сразу же пошел в обитель, но как ни быстро он шествовал, икона его опередила. Подойдя к монастырю, он увидел свой келейный образ, стоящим над воротами. Чудесным образом она перенеслась по воздуху, чтобы подтвердить рассказ старца. Тот поведал инокам о бывшем ему видении. Игумен Фома обратился к монахам и предложил слабым скрыться в дебрях и спрятаться там до времени. Тех же, кто не побоялся мученической смерти, игумен вдохновил на подвиг и заперся с ними в башне монастыря. Таковых было 26 человек, из них четверо мирян. Икона оставалась с иноками в башне. Во время пожара еkkлeсиарх Парфений, стоявший наверху башни под напором огня и порывами ветра сорвался вниз, но не разбился и прожил еще 30 дней, рассказав обо всем вернувшимся позже в обитель инокам. После пожара икону нашли в руинах башни невредимой. В настоящее время икона находится в иконостасе храма Успения Богородицы, слева от царских врат.²⁷ Этот образ называют также Предвозвестительницей, поскольку Божия Мать возвестила инокам о грядущем мученичестве.²⁸ Почитание чудотвор-

²⁴ Согласно греческим рукописям это событие произошло в 1280 году, а по славянской рукописи – в 1276 году (Вышний покров над Афоном 1902, 86 – примеч.). Известное произведение древнеболгарской литературы, *Разказ за зографските мъченици*, написанный в начале XIV века (сохранилось в рукописи XVI века) относит сожжение к 1275 году (см.: Динеков – Куев – Петканова 1978, 316–317). Подробно об этом произведении см.: Феринц 2007, 101–106.

²⁵ См. подробно: Афонский Патерик 1897, ч. 2. 231–249.

²⁶ «Радуйся» по-гречески «хэрэ» (χαῖρε), поэтому болгарские монахи зовут место, на котором подвизался старец, «Хэрово»; также иногда называют и саму чудотворную икону.

²⁷ Современные болгарские ученые считают, что она написана не ранее XVIII века (Божков – Василиев 1981, 432. – прим. 27).

²⁸ Еще одна икона под названием «Предвозвестительница» почитается в Костамонитском монастыре Афона. Там Богородица предвозвестила еkkлeсиарху Агафону ниспослание елeя и всего необходимого для обители (см.: Вышний покров над Афоном 1902, 97–98).

ной иконы в монастыре выражается в том, что вместо причастного стиха на Литургии в параклисе Успения Богородицы по будням читают Акафист. В 1873 году в память избавления обители от пожара установлено совершение всенощного бдения Божией Матери ради Ее чудотворной иконы, которое совершается 28 июля с крестным ходом вокруг монастыря.

Акафистный Зографский чудотворный образ относится к иконографическому типу Путеводительницы.²⁹ Младенец покоится на левой руке Богородицы, в левой руке у Него свиток, правой Он благословляет. Размер иконы без рамы около 36х28 см. Как отмечает Н. В. Пивоварова, в книге Н. П. Кондакова³⁰ по ошибке воспроизведена другая икона, находящаяся в кладбищенской церкви Зографского монастыря и неверно отождествленная исследователем с Акафистной Зографской.³¹

В *Письмах Святогорца* об иконе сообщается следующее: «Икона Божией Матери слишком темна, и, кажется уже в обновленном виде, потому что, по отнятии старой серебряной ризы, когда окладывали икону новою, привезенною из России г. Комаровым, я заметил по местам на иконе остатки осypавшейся мозаики. Из этого я наверное полагаю, что она свое время была мозаической работы, и, может быть, пожар произвел на нее свое слабое действие, как бы в свидетельство, что она точно была в пламени, и пламень оставил на ней ничтожные следы своей всепожирательной силы, но не мог испепелить в конец лика Божественного, ни самой доски.»³² Икона заключена в серебряную ризу, вокруг изображения Богородицы в среднике расположены клейма с праздниками. Оклад пожертвован петербургским купцом С. М. Комаровым (в иночестве Серафим) в 1846 году.³³ Именно с ним о. Сергей (Веснин), автор известных *Писем Святогорца*, паломничал в Зографский монастырь.

В житии Космы Зографского (конец XIII – начало XIV века) рассказывается еще об одной чудотворной иконе, связанной с болгарским монастырем.³⁴ Икона получила название Услышательница³⁵ по следующей причине.

²⁹ См.: Вышний покров над Афоном 1902, вкладка между 82–83.

³⁰ См.: Кондаков 2004, илл. 158.

³¹ Православная энциклопедия 2000, т. 1.

³² Письма Святогорца 1895, 338–339.

³³ В *Письмах Святогорца* об этом рассказывается так: «Для нее (Акафистной иконы – В. Л.) о. Серафим привез из России, сделанную на его собственное иждивение, серебряную позлащенную ризу, с стразовым венцом, которою в настоящий случай мы и обложили чудотворный лик Богородицы, в присутствии нескольких Прозестосов здешнего монастыря» (Письма Святогорца 1895, 334).

³⁴ См.: Афонский патерик 1897, ч. 2. 192–199. Ср. Вышний покров над Афоном 1895, 88–89.

³⁵ В книге *Вышний покров над Афоном* напечатано графическое изображение иконы. Это фронтальное погрудное изображение Богородицы с Младенцем. Рук Младенца не видно, левая рука Богородицы покоится на плече Христа. Композиция представляет собой погрудное изображение Божией Матери «Никопеи». На изображении видна надпись: *Богородица, прогла-*

Благочестивый иеромонах Косма после богослужения остался в храме и молился перед этим образом, испрашивая указания на дальнейшие подвиги во славу Христову. Внезапно он услышал глас Богородицы, обращенный к Ее Сыну: «Сыне и Боже мой! Научи раба Твоего, как спастись ему.» Вслед за тем Косма услышал: «Пускай удалится из монастыря на безмолвие.» Святой выкопал себе пещеру недалеко от монастыря и до смерти подвизался в ней, поэтому его называют преподобный Косма, *отшельник* Зографский. Святой прославился прозорливостью и скорой помощью в борьбе с бесами. Еще до удаления в пещеру ему было явление Богородицы в Ватопедском монастыре. Скончался он 22 сентября 1323 года.

В сказаниях Зографского монастыря о чудотворных иконах встречается несколько мотивов, которые характерны, типичны для жанра сказаний об иконах в целом. Мотив самонаписавшейся иконы встречается в сказании о Лиддской (Римской) иконе Богородицы. История ее вкратце такова. Апостолы Петр и Иоанн основали в г. Лидде³⁶ христианскую общину и построили храм в честь Богородицы. Позже в Иерусалиме, увидевшись с Ней, они просили Ее прийти в Лидду и благословить храм. Богородица обещала это сделать. Когда апостолы вернулись в Лидду, то в храме на одном из столпов увидели чудесно явившееся изображение Богородицы (как бы в параллель Нерукотворному Спасу на убрусе). Император Юлиан Отступник (третий после равноапостольного царя Константина) приказал уничтожить это изображение, но сколько каменотесы ни пытались вырубить чудесное изображение, ничего не получалось: краски только глубже впитывались в столп. В VIII веке был сделан список этого изображения на доске, который также прославился чудотворениями.³⁷

Позже мотив самонаписавшейся иконы встречается в *Киево-Печерском патерике*. Там говорится следующее: когда греческие мастера украшали алтарь мозаикой, икона Пресвятой Богородицы изобразилась сама и просияла нестерпимым светом, так что мастера упали ниц. Подняв глаза, они увидели, как из уст явленной иконы Пресвятой Богородицы вылетел белоснежный голубь, воспарил вверх к образу Христа Спасителя и скрылся за ним. И

голавшая святому Косме (Вышний покров над Афоном 1895, вкладка между 88–89). В Свято-Николаевском храме села Фасовая Макаровского района Киевской области находится икона Божией Матери, именуемая «Услышательница». Это один из немногих списков чудотворной афонской иконы. От своего прототипа он отличается только белой лилией в руке Богородицы (см.: Чудотворные и местночтимые иконы 2005, ч. 2. 54–57). Чудотворный список «Услышательницы» 1908 года стоит в притворе Свято-Никольского храма в Ашхабаде (см. <http://vos.1september.ru/artisleft.php?ID=200104603>).

³⁶ Это, кстати, родина великомученика Георгия, о самонаписавшейся зографской иконе которого идет речь.

³⁷ Поселянин 1993, 196–199.

когда они смотрели вверх, голубь выпорхнул из уст Спасителя и, летая по храму стал садиться на изображения святых – кому на голову, кому на руку. Затем он скрылся за «наместной» иконой Богородицы. Присутствовавшие стали искать голубя за завесой возле наместной иконы, но он вылетел опять из уст новоявленной иконы и влетел в уста Спасителя, и тут икона еще раз просияла неизреченным светом.³⁸

В *Киево-Печерском патерике* есть рассказ о семи самоизобразившихся иконах. Один богатый киевлянин построил на свои средства церковь и через двух монахов Печерского монастыря заказал преподобному Алипию семь икон – две в местный и пять в деисусный ряд иконостаса, причем дал и иконные доски. Монахи взяли деньги и золото и растратили их, Алипию же ничего не сказали. И еще два раза приходили они от имени Алипия к заказчику и тот по любви к иконописцу с радостью давал им золото и деньги на иконы. Наконец, когда заказчик послал в монастырь узнать готовы ли иконы, монахи ответили, что деньги иконописец взял, но икон писать не хочет. Тогда этот человек пришел к игумену монастыря жаловаться на Алипия. Игумен был удивлен, зная, что Алипий нередко пишет иконы даром. Призвали святого иконописца, но он, конечно, ничего не мог объяснить. Тогда послали за монахами, бравшими деньги; их на месте не оказалось, но иконы чудесным образом и очень искусно («зело хытры») оказались написаны на досках, взятых ими у заказчика.³⁹ Тогда все поклонились самоизобразившимся иконам Нерукотворного Спаса, Пресвятой Богородицы и святых, а монахи-обманщики были изгнаны из монастыря.

В том же сказании о Фануилевой иконе св. Георгия есть мотив ухода святого со своей иконы. Особенность зографского сказания состоит в том, что не святой ушел с иконы, как в других случаях, а весь грунтовый слой с изображением великомученика отделился от доски, оставив ее чистой. Обычно святой или святые уходят с иконы в знак наказания, как например, в следующем сказании. В 1521 году Махмет Гирей с крымскими, ногайскими и казанскими татарами вторгся в пределы Руси и остановились в виду Москвы. Однажды ночью юродивый Василий молился на паперти Успенского собора о спасении города. И ему было видение. Храм отворился, икона Владимирской Богоматери поднялась со своего места, вышла из врат, и Василий услышал голос: «Выйду из града со святителями.» В ту же ночь слепой монахине Вознесенского монастыря было другое видение: через Спасские ворота выходили из Кремля московские святители и чудотворцы. За грехи жителей они уносили с собой икону Владимирской Богоматери. Но навстречу им от Москвы-реки поднялись преподобные Сергей Радонежский и Варлаам Хутынский.

³⁸ Киевско-Печерский патерик 1980, 589.

³⁹ Киевско-Печерский патерик 1980, 594.

Они припали к стопам святителей и упросили их не оставлять горожан в несчастье. И святители вняли мольбам преподобных, они отслужили молебен перед чудотворной иконой, осенили город крестом и вернулись в Успенский собор.⁴⁰ В сказании о самоизобразившейся иконе св. Георгий своим исчезновением предупреждает монахов об опасности и увлекает их на Афон в Зографский монастырь. Причем, икона является «самонаписавшейся» только для трех братьев, поскольку они не знали, откуда взялось изображение на приготовленной доске. Когда же иноки Фануилевоу обители пришли в Зограф, то открылось, что изображение *перенеслось* с одной доски на другую. Этим зографское сказание принципиально отличается от лиддского или киево-печерского, ведь там икона действительно написалась сама.

Наказание за недоверие, маловерие или за пренебрежение к иконе тоже довольно часто встречается в сказаниях о чудотворных иконах. В одном из византийских сказаний, посвященных также великомученику Георгию (VII–IX вв.), рассказывается, что сарацины, расположившись в храме святого в Лидде, пировали, играли в кости, «стреляли из лука в святые иконы». Один из них выпустил стрелу в мозаичный образ святого, но стрела развернулась в обратном направлении и поразила нечестивца в сердце. Другие сарацины увидели, как святой вытянул руку с иконы, и обратились в бегство.⁴¹ Подобные сказания сохранились и в других монастырях Афона. Например, в соборном храме Хиландарского монастыря стоит чудотворный образ, называемый «Икона, вразумившая епископа». ⁴² Суть предания такова: епископ никак не мог зажечь лампаду перед иконой Богородицы из-за сквозняка. В нетерпении он хотел уйти, так и не затеплив ее, но не сделав и шага он без чувств упал возле иконы, где и нашла его братия. В Ватопедском монастыре имеется икона под названием «Закланная». В сказании, посвященном ей, рассказывается о наказании епископа, ударившего икону ножом.⁴³

Очень часто в сказаниях о чудесах встречается мотив иконы, не сгоревшей в огне. В Зографском монастыре – это Услышательница. В Ксенофонте – образ св. Георгия.⁴⁴ В Хиландарском монастыре стоит икона Божией Матери, которая так и называется «Не сгоревшая во время пожара», что случилось в 1711 году. В *Киево-Печерском патерике* рассказывается, что во время большого пожара 1124 года выгорел почти весь Подол (район Киева), сго-

⁴⁰ См.: Поселянин 1993, 287–288. По преданию город был спасен следующим образом. Татарам показалось, что вокруг Москвы стоит огромное войско. Посланные разведчики также донесли о неисчислимом войске. Татары отступили, хотя в действительности большого войска у москвичей ни в городе, ни вокруг города не было.

⁴¹ Византийские легенды 1994, 193.

⁴² Вышний покров над Афоном 1902, 64.

⁴³ Вышний покров над Афоном 1902, 73–76.

⁴⁴ Вышний покров над Афоном 1902, 161.

рела и церковь, где стояли упоминавшиеся выше самоизобразившиеся иконы преподобного Алипия, но «по пожаре обретошася семь икон тех целы».⁴⁵ Не сгорали при пожаре многие чудотворные иконы, такие как Владимирская, Феодоровская, Тихвинская и другие.

В сказаниях о чудотворных иконах Зографа есть и такой мотив: прибытие иконы морским путем. Здесь прежде всего надо вспомнить две древние иконы. Первая – Лиддская. Патриарх Герман (714–730) заказал список с самоизобразившейся на столпе иконы в Лидде, о которой говорилось выше, и очень почитал его. Когда началась эпоха иконоборчества, он вложил в икону записку, обращенную к папе Григорию II, и пустил икону на воду. Уже на следующий день икона чудесным образом приплыла в Рим. Там она находилась до победы иконопочитания в 843 году. Тогда икона снялась со своего места и приплыла в Константинополь.⁴⁶

Другая икона – Иверская. Сказание о ней описывает также события иконоборческой эпохи. Одна женщина из Никеи, не желая отдавать икону в руки иконоборцев, пустила ее на воду, и икона приплыла на Афон, став знаменитой Иверской Вратарницей – хранительницей и игуменьей монастыря. По морским волнам приплыл в монастырь Ксенофонт упоминавшийся образ св. Георгия, а в Филофеевскую обитель – икона Божией Матери Сладкое Лобзание (Гликофилуса).⁴⁷

Еще один распространенный мотив в зографских сказаниях – помощь свыше в сражении. Св. Георгий не только ободрил Стефана Великого и вдохновил его на битву, но и оказал действенную помощь в сражении. «Многие достойные» православные и даже враги видели как Победоносец побивал противника копьем и мечом.⁴⁸ Этот мотив восходит к *Ветхому Завету*. Во времена царя Езекии ассирийский царь Сеннахирим окружил Иерусалим, но внезапно явился Ангел Господень и побил 185 тысяч из войска ассирийского (Ис. 33:36–38). Похожее событие имело место во время битвы на Неве (1240 г.), как об этом повествует житие св. Александра Невского. Господь помог правым и наказал напавших.⁴⁹ Позже этот библейский эпизод подробно пересказывается в известной древнерусской *Повести о Темир Аксаке*.⁵⁰

⁴⁵ Киево-Печерский патерик 1980, 595.

⁴⁶ Поселянин 1993, 196–199.

⁴⁷ Вышний покров над Афоном 1902, 24–34, 90–94, 161–163.

⁴⁸ В *Письмах Святогорца* говорится, что пленные турки рассказывали, как они приходили в ужас от всадника на белом коне, который разил противника, сам оставаясь невредимым (Письма Святогорца 1895, 332–333).

⁴⁹ На другом берегу Ижоры, где не было новгородской дружины, после победы обнаружили много побитого шведского войска. Также и на Чудском озере – как рассказывал автору жития очевидец – виден был «полк Божий на воздухе», пришедший на помощь Александру. Автор жития много говорит о доблести, силе, военном искусстве св. Александра, но не забывает подчеркнуть, что все это дар Божий, а его победы – следствие помощи и покровитель-

Отметим еще один мотив, характерный для других сказаний о чудотворных иконах: это просияние неизреченным светом.⁵¹ Здесь опять надо вспомнить Киево-Печерскую самоизобразившуюся икону Богоматери, которая дважды просияла ослепительным светом.⁵²

Наконец, нельзя не обратить внимания на один уникальный для сказаний о чудотворных иконах мотив: из-за споров о праве оставить чудотворную икону в том или ином монастыре решают дело жребием, и для этой цели избирают безгласное животное.

В заключение можно сказать, что в зографских сказаниях о чудотворных иконах встречаются многие темы и мотивы, которые позже используются в других византийских, болгарских, сербских, русских, румынских сказаниях о чудотворных иконах, формируя постепенно особый жанр средневековой литературы – «сказание о чудотворной иконе».⁵³

ЛИТЕРАТУРА

- Афонский Патерик 1897 – *Афонский Патерик или жизнеописание святых на святой Афонской горе просиявших*. ч. 2. Москва.
- Благоев – Благоев, Г. Воинска слава от Зографската обител // <http://bgsoldier.eamci.bg/Scripts/isapiVWB.dll/theme?THEMEID=41523>
- Божков – Василиев 1981 – Божков, А. – Василиев, А. *Художественото наследство на манастира Зограф*. София.
- Византийские легенды 1994 – *Византийские легенды*. Москва.
- Вышний покров над Афоном 1902 – *Вышний покров над Афоном, или Сказания о святых, чудотворных, во Афоне прославившихся, иконах Богоматери и других святых*. Москва.
- Динеков – Куев – Петканова 1978 – Разказ за зографските мъченици // Динеков, П. – Куев, К. – Петканова, Д. *Христоматия по старобългарска литература*. София.
- Киево-Печерский патерик 1980 – *Киево-Печерский патерик // Памятники литературы Древней Руси*. Москва.

ства Господня (Повесть о житии и о храбрости благоверного и великого князя Александра 1981, 432, 434).

⁵⁰ Повесть о Темир Аксаке 1981, 239–241.

⁵¹ В *Письмах Святогорца* читаем: Давид, Аарон и Иоанн утром, «сошедшись в храме, с крайним удивлением увидели там на приготовленной дске лик св. великомученика Георгия Победоносца, от которого в ту ночь исходило небесное сияние и освещало их скромную пустыню» (Письма Святогорца 1895, 329).

⁵² Киево-Печерский патерик 1980, 426.

⁵³ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта *Сказания о чудотворных иконах в русской литературе XI–XX веков*, проект № 07-04-00022а.

- Кондаков 2004 – Кондаков, Н. П. *Памятники христианского искусства на Афоне*. Москва.
- Письма Святогорца 1895 – *Письма Святогорца к друзьям своим о Святой горе Афонской*. Москва.
- Повесть о житии и о храбрости благоверного и великого князя Александра 1981 – Повесть о житии и о храбрости благоверного и великого князя Александра // *Памятники литературы Древней Руси*. Москва.
- Повесть о Темир Аксаке 1981 – Повесть о Темир Аксаке // *Памятники литературы Древней Руси*. Москва.
- Поселянин 1993 – Поселянин, Е. *Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы и Ея милостях роду человеческому*. Коломна.
- Еп. Порфирий 1884 – Еп. Порфирий (Успенский). Зографическая летопись Афона и мое суждение о ней // *ЧОЛДП* 9–10, 217–255.
- Православная энциклопедия 2000 – *Православная энциклопедия. т. 1*. Москва.
- Странствования Василия Григоровича-Барского 2004 – *Странствования Василия Григоровича-Барского по святым местам Востока с 1723 по 1747 г. ч. 1. 1723–1727*. Москва.
- Феринц 2007 – Феринц, И. Древнеболгарский «Рассказ о зографских мучениках» и «Послание святогорцев великому князю Василию Васильевичу» // *Studia Slavica Hung.* 52/1–2, 101–106.
- Чудотворные и местночтимые иконы 2005 – *Чудотворные и местночтимые иконы Святой Руси на земле украинской просиявшие. ч. 2*. Киев.
- Шахов – Шахов, В. *Неизвестный Стефан, или почему молдавский господарь не стал царем* // www.mirror.md/index.php?t=Publication&mid=5&all=1
- Huber 1969 – Huber, P. *Athos. Leben. Glaube. Kunst*. Zürich: Atlantis Verlag.
- Kadas 1984 – Kadas, S. *Mont Athos*. Athènes.
- Rapcsányi 1979 – Rapcsányi, L. *Áthosz. A szent hegy és lakói*. Budapest.

УНГАРСКАТА ЛИТЕРАТУРА В БЪЛГАРСКИТЕ СПИСАНИЯ СЛЕД ОСВОБОЖДЕНИЕТО (1878–1910)

Лиля Мончева

(Шуменски университет „Епископ Константин Преславски“,
България, 9712 Шумен, ул. „Университетска“ 115)

Освобождението на България от турско робство през 1878 година става начало не само на държавно, но и на разгърнато културно строителство. За разлика обаче от държавната, културната традиция в България никога не е прекъсвала и в епохата на отсъстващата държавност, както е известно по думите на академик Лихачов, тя става „държава на духа“. Българското Възраждане, освен с национално-патриотичния си патос, е значимо и с това, че извежда културата от средновековното ѝ самоограничение и я ориентира към образците на европейския културен модел. В тази ориентация голяма роля изиграва предосвободенската журналистика. Изданията на българските революционери и имигранти П. Р. Славейков, Л. Каравелов, Хр. Ботев и др., излизали в печатниците на съседните на България държави, изпълняват не само идеологически задачи на националната революция, но и поставят основите на съвременната българска журналистика, формирайки първоначалния ѝ практически опит. Последното обстоятелство се оказва много важно и считам, че то обяснява журналистическия бум, настъпил още в първите години след Освободителната война. И в столицата, и в провинциалните градове – там, където се формира кръг от научна и творческа интелигенция, започват да излизат списания. Отначало те трудно изнасят собствения си профил, но към края на века вече започва диференциацията в характера на списанията. Ранната следосвободенска журналистика продължава да следва схемите на възрожденския печат, както и европейските журналистически модели, предимно руски, френски и английски, но много скоро започва да създава собствени профили с принадлежащите им структурни схеми. Така в края на XIX – началото на XX век в България се появяват обществено-политически, икономически, научни, литературни и литературно-критични, изкуствоведски, военни, за домакинската, земеделски, училищни, сатирични, окултистки и т. н. списания.

Онова, което обединява българските списания след Освобождението е това, че те, независимо от характера си, в по-голяма или по-малка степен включват културна информация. Водена от професионалното си любопитство на литературовед, аз проследих списанията, съдържащи културна информация с доминиращо литературно съдържание. В качеството на справоч-

ник ползувах тритомното издание на БАН,¹ което дава достатъчно ясна представа за рецепцията на чуждите литератури в първите десетилетия след Освобождението. Оказва се, че през първите 30 години след Освобождението в 210 списания са поместени около 30 публикации и материали, свързани с унгарската литература и култура. Това означава, че всяко седмо или осмо списание помества на страниците си съчинения на унгарски автори или материали, свързани с тях. При доминиращото присъствие на руската, френската и английската литератури, а в началото на XX век и на немската литература, присъствието на унгарската тема в българската периодика, макар и в не многочислени образци е постоянно. Това особено важи за публикациите, свързани с името и делото на Шандор Петьофи. Почти половината от публикациите на унгарски материали е свързана с личността на Петьофи и неговите произведения.

Унгарският поет-революционер се оказва особено близък на българския читател, който преживява еуфорията от освобождението от многовековно робство и все още не е забравил трагедията на разгрома по време на Априлското въстание. Твърде често на страниците на българските списания се прокарва паралела между Ш. Петьофи и Хр. Ботев. Тази характерна рецепция на Петьофи, поставяща ударението върху революционно-патриотичния патос на поезията му, е особено типична за българските списания излизащи през първото десетилетие след Освобождението. С промените в културно-историческата ситуация и развитието на литературния вкус се променя и селективната политика на журналните редактори и българските преводачи към богатото и разнообразно наследство на Шандор Петьофи. В края на XIX век селекцията на произведенията на Петьофи се пренася от *Националния марш* и други негови стихотворения от революционния му период към по-интимно и лирично звучащите му стихове. Например в списанието *Из чуждата книжнина*, излизащо само една година – 1898, главният редактор на списанието Иван Андрейчин още в първите две книжки помества обширен цикъл стихотворения на унгарски поети, сред които централно място заемат стиховете на Шандор Петьофи. Така в първа книжка е поместена неговата *Песен*, а във втората – *Бойното поле*, *Към Юлия*, *Светлина*. Стихотворенията на Петьофи в първа книжка на сп. *Из чуждата книжнина* са съпроводени от *Жалба* на Йозеф Йотвьош и *Песен* на Карой Шукей. Във втората книжка стиховете на Петьофи са поместени редом с прекрасната лирична творба на Лайош Барток *Аз съм с тебе, когато изгряват звездите в нощния час...* Предпочитанието на лирични миниатюри с философско-рефлексивно, любовно-интимно или социално-интимно звучене са особено показателни за развитието на българската литература от края на XIX век. Унгар-

¹ Периодика и литература 1985–1994.

ският цикъл стихотворения на страниците на сп. *Из чуждата книжнина* потвърждава това. Преводачката Мария Жекова сполучливо е подбрала и превела унгарските стихотворения. Самият редактор Иван Андрейчин се занимавал с преводи на Шандор Петьофи.²

Андрейчин не е единственият сред видните български дейци, които обръщат внимание на унгарската литература и изпробват перата си над нейни преводи. Известните писатели Антон Страшимиров, Пенчо Славейков също превеждат стихотворения на Шандор Петьофи. А. Страшимиров е вероятният преводач на *Откраднатият жребец* на Петьофи, стихотворение, което писателят помества в списание *Праг* – списанието, което той заедно с колегите си учители във Видинската мъжка гимназия издават през 1898 година. Пенчо Славейков под псевдонима П. Айдонис помества свой превод на *Песента на кучетата* в пети и шести броеве на месечното приложение на в-к *Прогрес* (Пазарджик, 1893 г.). Сатиричното стихотворение на Ш. Петьофи вероятно е допаднало на българския поет с обществено критичния си патос и с това, че напълно отговаря на опозиционния дух на изданието, в което сътрудничи П. Славейков.³

Поезията на Петьофи заема централно място сред преводите на чужда литература в най-разнообразни по характер списания. Например: в литературно-естетическото издание на д-р Кръстев сп. *Мисъл*, в социалистическите списания на Димитър Благоев *Ново време* и на Евтим Дабев *Труд*, в *Летописите* на Константин Величков, в сатиричните списания *Българан*, *Барабан* и др. Преводачите, част от които е неизвестна, са превеждали от подстрочници и най-често през немски език. Това обяснява случаите на езикова, стилна и прозодична грубоватост.

През първото десетилетие на нашия век се променя рецепцията на творчеството на Шандор Петьофи. То се подлага на особено отношение от страна на българската журналистика. За разлика от предходния период поезията на Петьофи е обект на едно далеч по-фриволно отношение. Появяват се случаи на побългаряване и пародиране стиховете на унгарския поет. В провинциалното списание *Развитие*, излизащо в Разград през годините 1902–1903, един от сътрудниците Иван Димитров побългарява *Националния марш*.⁴ Това може да се обясни само като твърде закъснял рефлекс на национално възрожденската проблематика. По-интересни са пародиите на стихотворения на Ш. Петьофи. По характерен начин те експлицират новото осмисляне и новата адаптация на творчеството на големия унгарски поет в условията на културно-историческата ситуация от началото на XX век. В сатиричните списа-

² Драганова 1993, 363–364.

³ Ватова 1993, 60.

⁴ Добрева 1994, 103.

ния *Българан* (1903–1909) и *Барабан* (1909–1921) са отпечатани две пародии на стихотворението на Петьофи *Лудият*. В *Българан* пародията е дело на Александър Кипров и е насочена против княз Фердинанд Кобурготски, който желае „цял народ да пукне“.⁵ Втората пародия, поместена в *Барабан*, е написана от пародиста Вейко Ветин (псевдонима неустановен). Тя осмива политическите дейци и обществените нрави в България.⁶ Пародиите ни най-малко не засягат идейно-художествената страна на стихотворенията на Петьофи. Те само използват художествената рамка на унгарския оригинал, за да я изпълнят със силно обществено изобличително съдържание.

В българския периодичен печат след Освобождението са публикувани не само съчиненията на знаменития унгарски поет, но са поместени оценки и отзиви за неговото творчество. В сп. *Мисъл* той е поставен наред с А. Мицкевич, Змай Йованович, А. С. Пушкин, Й. Гьоте. Антон Страшимиров под псевдонима Кънчо Кънчев в бр. 1 на видинското списание *Праг* публикува статия, в която много високо оценява творчеството на Шандор Петьофи. Авторът на статията споделя с читателите своите спомени от Швейцария, където за пръв път в разговор с приятели-маджари научава за великия поет. Антон Страшимиров сравнява Петьофи с Христо Ботев и запознава читателите с живота и творчеството на унгарския поет. За това, че А. Страшимиров дълбоко се интересувал от Петьофи свидетелствува фактът, че в оценката си за него той се позовава на мнението на съвременния му унгарски критик Франц Толди.⁷ Тази статия е и първата подробна публикация за Шандор Петьофи в България.⁸

На другите големи унгарски писатели на XIX век Мор Йокаи и Калман Миксат не е отделено толкова внимание, колкото е отделено на Петьофи в българските списания. Но все пак са поместени някои преводи на техни съчинения. В списанията *Записки за мисълта и живота* (1892–1893) и *Българка* (1896–1904) излизат преводи на 3 разказа на Йокаи, сред които е разказът *Балът на разбойниците*.

В собственото си списание *Зора* твърде рано, още през 1885 година Иван Вазов рецензира превода на Т. Нешов на съчинението на М. Йокаи. *Картини от живота: приказки*.⁹ Патриархът на българската литература е недоволен от това, че големият унгарски прозаик е преведен не особено удачно. *Ние бихме желали да видим преведено някое от по-важните му съчинения. Бихме препоръчали особено за това неговите патриотически романи – пише*

⁵ Сугарев 1994, 588.

⁶ Обретенова 1994, 616.

⁷ Стаматов 1993, 396.

⁸ Найденова 1981, 125–131.

⁹ Арнаудова 1985, 31.

Иван Вазов в бр. 2 на сп. *Зора*. Рецензията на Иван Вазов издава неговия респект към творчеството на Йокаи. Трайният интерес на Вазов към унгарската проза от втората половина на XIX век е регистриран и от публикацията на разказ на Калман Миксат в другото Вазово списание – *Денница* (1890–1891). Това се оказва единствената поява на Миксат на страниците на българския следсвобожденски печат. Учудващо е как този продуктивен и интересен автор остава почти незабелязан. Обаче единствената му поява на страниците на Вазовската *Денница* има знаково значение за самия редактор на списанието. Критическият реалист Миксат се появява в списанието на Вазов, когато самият Вазов се превръща в критически реалист.

Шуменското списание *Искра* (1889–1890) в рубриката *Из чуждестранния живот и печат* прави кратък преглед на унгарската литература. *Извор*, списание, печатащо се в гр. Русе, публикува в бр. 4, 1885 г. унгарската легенда за цар Милиас и неговия пастир.

Името на драматурга Ференц Молнар е споменато в рецензията на Иван Андрейчин в списание *Дело* (бр. 2, 1910). Авторът на рецензията оценява театралния сезон на Националния театър и дава положителна оценка на постановката на пиесата на Ференц Молнар *Дяволът*.

На страниците на българските списания след Освобождението се срещат имена на прочути унгарски учени, изследователи, пътешественици. В *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина* редакторът проф. Шишманов в статията си по случай десетгодишнината на списанието (бр. 16–17, 1900), изказвайки признателност към чуждестранните учени, активно сътрудничили на списанието, посочва името и на Дюла Паулер. Списанието *Ден* (Шумен, 1891–1896) в две последователни книжки публикува съчинения на пътешественика и писателя Макс Нордау. Известният на българското общество Феликс Каниц става и субект, и обект на българската журналистика. Редица списания като *Периодическо списание на Българското книжовно дружество*, *Българска илюстрация*, *Наука* публикуват неговите пътеписи, свързани с България и Балканите. Самият Каниц изпраща свои съчинения и илюстрации през 1880 година, за да насърчи дебютната книжка на сп. *Българска илюстрация*. През 1904 г. в кн. 4 на сп. *Летопис на Българското книжовно дружество в София* е поместена статия-некролог на Феликс Каниц. В него са отбелязани големите му заслуги за България и българската култура.

В заключение бих искала да отбележа, че рецепцията на унгарската литература в края на XIX – началото на XX век се извършва динамично. Премавайки през българската менталност, унгарската традиция влиза в органиката на нашата култура, ставайки неин конструктивен елемент.

ЛИТЕРАТУРА

- Арнаудова 1985 – Арнаудова, Р. Зора // *Периодика и литература. т. 1.* София: БАН.
- Ватова 1993 – Ватова, П. Месечна притурка на в. „Прогрес“ // *Периодика и литература. т. 2.* София: БАН.
- Добрева 1994 – Добрева, М. Развитие // *Периодика и литература. т. 3.* София: БАН.
- Драганова 1993 – Драганова, В. Из чуждата книжнина // *Периодика и литература. т. 2.* София: БАН.
- Найденова 1981 – Найденова, Й. За първите преводи на Шандор Петьофи на български език // *Литературна мисъл* 25, № 3.
- Обретенкова 1994 – Обретенкова, Ю. Барабан // *Периодика и литература. т. 3.* София: БАН.
- Периодика и литература 1985–1994 – *Периодика и литература. т. 1.* 1985; *т. 2.* 1993; *т. 3.* 1994. София: БАН.
- Стаматов 1993 – Стаматов, Л. Праг // *Периодика и литература. т. 2.* София: БАН.
- Сугарев 1994 – Сугарев, Е. Българян // *Периодика и литература. т. 3.* София: БАН.

БЪЛГАРСКИТЕ СРЕДНОВЕКОВНИ ПОЕТЕСИ

Веселин Панайотов

(Шуменски университет „Епископ Константин Преславски“,
България, 9712 Шумен, ул. „Университетска“ 115)

Когато за пръв път успях да разчета акростишния подпис на химнографката Зоя, аз помислих, че съм намерил първата българска поетеса и дори така озаглавих моята работа от 2005 г.¹ Появата на такова необикновено явление – жена средновековен автор (при това на химнографски текстове) ми се стори толкова невероятна, че само големият брой на нейните съчинения ми даде смелостта да публикувам работа върху част от тях. Все пак присъствието на жена в книжовната култура на Второто българско царство имаше подкрепата на факти както от историята на Византия (Касия,² Анна Комнина), така и в по-късната българска история (ролята на българските владетелки в културата, наличието на *Бдинския сборник* и т. под.).³ И така, Зоя се вписваше

¹ Панайотов 2006а, 272–287.

² Презрителното отношение на християнската църква към жените, пък били те аристократични, талантиливи и образовани, ясно личи от историята на творчеството на Касия, чийто канон за великата събота е поправен от еп. Марк, по общо църковно решение, защото било недостойно текст на жена да присъства в такъв важен момент от богослужението!

Славянските ръкописи за запазили следите на тези действия. В *Търговищкия пентикостар* от 1649 г. стои следното обяснение:

неже канѡ сѣн ѿ прѣвѣне пѣснн даже до
шестѣне, твореніе *Шарка* монаха епѣпа їд-
рянскаго. нрѣмосы же твореніе жены нѣкыє
Касї нменвемые. ѿ сѣ же пѣснн даже до
конца твореніе гѣна *Квсмь*. краегране-
сте же *канѡнн*. каї снмерон де савва-
тон мѣлпш мѣга. сн ю. н днѣ же сѣб-
бштѣ пою велнкю. (л. 119)

Самото описание на Касия като *женѣ нѣкыѣ* вече носи определено негативно отношение. То се употребява обикновено в маргиналиите, но като самоунизителен епитет. Това става ясно дори на фона на останалите имена в цитирания фрагмент: *Шарка* монаха епѣпа їдрянскаго и гѣна *Квсмь*, които определено могат да се осмислят само в положителен аспект – единият е и монах, и епископ, а другият – господин.

Струва ми се обаче, че все пак името на Касия може да се прочете дори в трансформираня акростих: кѣд сѣмѣров дѣ = КѦД СѦмѣров. Дали това е просто случайност или трябва да търсим друго обяснение е въпрос на специално изследване.

³ Куртуазният аспект на този проблем е един изключително интересен въпрос, защото българската история и куртура от началото на XIII в. нататък показват близко съответствие на западно-европейските процеси. Разбира се тук не отхвърлям влиянието на Византия, но да не забравяме, че България по това време (а и в цялата си история) се намира между Запада и Изтока.

по някакъв начин своето време и нейното появяване и дейност можеше да бъде обяснена.

Едно невероятно откритие в почти неизвестен канон ми показва, че жените в средновековна България не се включват в книжовността чак в края на XII – началото на XIII в. Става дума за един акростишен подпис в системата на колективен подпис, който посочва името на една друга химнографка – **Ева**. Тъй като вече обявих колективния подпис в службата за Кирил и в непубликувания канон,⁴ в която присъстват имената на съавторите на Ева, тук ще припомня само фактите, които свидетелстват за колективен подпис. В него се четат имената на няколко съавтори. Първият от тях е Сисиний (един доскоро неизвестен Кирилометодиев ученик), вторият е Боян (част от неговите творби вече съм публикувал), третият съавтор е вероятно първата българска (а най-вероятно и първата славянска) поетеса Ева. За четвъртия може да се предположи, че е Иван (Йоан). Разположението на подписите е такова, че не предполага последователност на подписването, а едновременност. Поради факта, че и Боян, и Сисиний се появяват в най-древните славянски паметници, трябва да се предположи, че останалите двама Ева и Иван, трябва да принадлежат на същото време. Следователно сред творците на ранната славянска химнография е имало и поне една жена – Ева.

Втората открита наскоро⁵ българска поетеса е **Зоя**. Нейното творчество се оказва не само голямо по обем, но и достатъчно авторитетно. Интересен е въпросът за самоличността на Зоя, коя е била тя, била ли е замонашена, къде е работила? Всички тези въпроси се сблъскват с бели петна от средновековната ни история, с нашето незнание за личността и живота на древните автори, с неразработеността на българската просопография. Следователно в случая няма голям избор на хипотези. На практика те са две: първата (и перманентна за периода) – Зоя е неизвестна досега авторка на канони (респ. служби) от края на XII – първата половина на XIII век. Втората хипотеза свързва химнографката с единствената известна личност, която по име, време и авторитет отговаря най-много на автор с голямо влияние – това е споменатата в добавките към *Борисовия синодик логотетица Зоя*. От малкото жени, словославени в *Синодика*, тя е спомената последна и не е посочена никаква нейна връзка с царстваща личност. Следователно логично следва въпросът по каква причина съставителите на този паметник въобще са я включили там. За всички останали жени са посочени основанията за славослов: Плакила, Пулхерия, Евдокия, Теофана, Теодора, Елена, Теофана, Теодора, Зоя, Теодора, Екатерина, Евдокия, Мария, Ирина са православни византийски царици; Кераца е майка на великия цар Иван-Александър; Теодора-Теофана, Тео-

⁴ Панайотов (под печат).

⁵ Панайотов 2006.

дора – български царици (съпруги на Иван-Александър); Кера Тамара, Десислава, Василиса – дъщери на Иван Александър; Десислава-Девора – тъща на Иван Шишман; Кераца – дъщеря на Иван Шишман; Домца – тъща на великия войвода Йоан Негой. След целия този венценосен ред скромно следва краткото изречение: *На логотетица Зоя – вечна ѝ памет*. Очевидно тя е наредена сред десетте най-известни жени в България и същевременно нито са посочени нейните роднински отношения с царстващия род, нито никакви други основания за включването ѝ сред важните особи.

Присъствието на поетесата Зоя в българската химнография (като обем и авторитет) може да бъде някакво обяснение за присъствието на логотетица Зоя в *Синодика* – ако тя не е била само аристократка, но и автор с влияние. Комбинацията на тези два фактора вече ми се струват достатъчно солидно основание, за да предопределят включването на Зоя в *Синодика*. Ако се доверим на хронологически ред на представяне на имената в паметника може да предположим, че Зоя е починала след Кераца – т. е. около началото на XV век. *Бориловият синодик* обаче спазва два принципа на подреждане: йерархически и хронологически. Първо се споменават византийските императори – после българските царе, първо владетелите – после техните съпруги и роднини по женска линия, първо патриарсите – после митрополитите. В този ред може да се предположи, че логотетица Зоя е последна в „списъка на българските жени“ не заради времето на смъртта, а като обществено положение (за това говори липсата на други обяснения около името). Следователно тя би могла да живее във време различно от края на XIV – началото на XV в. Като работен вариант обаче ще използвам хипотезата за химнографката Зоя, като неизвестна до днес авторка на служби и канони. На практика търсенето на аристократичния произход на Зоя,⁶ не е с никаква друга цел, а за да обясни по някакъв начин нейния авторитет в българската култура на XII–XIII век.

Датиращ за времето на живот и творчество на поетесата Зоя е *канонът за Йоан Рилски* от службата за 19 октомври. В него съществува акростихов текст в първата част от канона (първа-шеста песен), където са възможни различни варианти на прочитане. Основният е по модела на *Кириловия канон за св. Климент Римски*⁷: – Зѡѡа сѡѡѡ брѡѡѡн кѡѡѡ Зѡѡн пѡѡн = Зѡѡа сѡѡѡѡѡѡн брѡѡѡѡѡѡ кѡѡѡѡѡ Зѡѡн пѡѡѡѡѡѡ п, което мо-

⁶ Ако знатният произход на българската поетеса не може да се потвърди конкретно-исторически, то поне фактът, че името Зоя присъства сред най-видните особи в царските кръгове на Византия и България е индиректно свидетелство за нейната причастност към аристокрацията.

⁷ Панайотов 2004, 22–28.

⁸ Заместването на голямата носовка със съчетанието ѦН, което в известна степен отговаря на звуковия ѝ състав, е нормален похват при изграждането на славянския акростих. Още примери за това давам в теоретичната си работа върху славянския акростих – *Увод в теорията на славянския акростих*.

же да се преведе като „Зоя сътвори тленно/и цвете/я (това са) – Зоините песни“ или като „Зоя сътвори тленно цвете⁹ – то(ва) Зоя с песни ня“. От гледна точка на съвременния литературен вкус, по-нормално изглежда първото четене. То е по-поетично и ефектно и отговаря на средновековната представа за авторския труд на книжовника – като нещо преходно и създадено от преходната човешка природа. Единствената пречка или по-точно неяснота е паузата на седма песен.¹⁰ Тя обаче не изглежда необяснима, доколкото за химнографската практика на среднобългарския период след шеста песен така или иначе присъстват кондак и икос, вмъкват се проложни и старозаветни четения,¹¹ така че паузата на практика е факт. От тази гледна точка тя само е продължена чрез седма песен, съставена единствено от инициали В на тропарите. Освен това чрез колон-паузата на тази песен ясно се разграничават двете части на акростиха, едната от които е типичната авторска зона. С демонстрираното познаване на Кириловата система за създаване на акростих Зоя показва, че не е лаик в писането на химнографски текстове и че спазва класическата славянска традиция.

Към творчеството на Зоя навярно принадлежи и *службата за св. Параскева*¹², която е била обект на изследване на няколко български и чуждестранни слависти и в това отношение медиавистите са облагодетелствани да изследват няколко значими публикации на текстове. Сред тях обаче не е вариантът, с който съм работил, което вече е интересно само по себе си. В него има и други интересни черти (например в областта на паратекстовите взаимовръзки), но преди всичко трябва да се обърне внимание на оригиналния ред на четенията преди канона, където инициалният ред **ЗѠАНѦѦШ** дава възможност да видим авторски подпис на Зоя. Споменатият инициален ред дава поне две близки по значение четения: **ЗѠАНѦѦШ ПѦ** или пък **ЗѠА Ѧ ПѦН**. И в двата случая смисълът е близък: „Зоино пеене“ / „От песните на Зоя“. Тъй като тези предканонни четения се различават от подобните в *Търновската служба*, ги цитирам по първия избран вариант на четене, защото в него смисъл се постига само с едно разместване в реда на четивата, т. е. с минимална намеса на изследователя, което съм възприел за основен принцип в работите си.

⁹ Метафората, свързваща цветята и песните, не е непозната на химнографията: в канона за Игнатий Богоносец в девета песен се чете: *сѣнолѣпно нстерздаше танныа красныхъ пѣсен цѣты* (Анфилогион. Лвов, 1632, л. 214d). Асоциативна и жанрова връзка се открива и в самото название на книгата Трефологий (в славянски превод *Цветослов*).

¹⁰ Не само седма песен може да има функцията на пауза – такава може да бъде и коя да е друга песен след първа. Т. напр. в *службата за Йоан Воин* (Москва, 1762), цялата осма песен е съставена от тропари с начален инициал Ц.

¹¹ Иванов 1931, 359.

¹² Панайотов 2006, 253–271.

¹³ Инициалът би могъл да принадлежи към втората дума **ПѦѦ** или да означава съкращение на глагола *ѡстѣ*. Във втория случай преводът би могъл да е „(Това) е Зоино пеене“.

Z – Заколеніе твое неправедное Х^ѣрте, двѣ зрашн,
 С – Сѹазвѣшн са желаніемъ бжественнымъ прп'бнаа мати Параскеѣо,
 А – Анггаское возжелѣвшн жнтіе прп'бнаа мѣти Параскеѣо,
 П – Пастоашагѣ жнтіа сегѣ прелестнагѣ и маловременнагѣ,
 Ѡ – Ѡ корене баггѣи нзрѣсте шпнокъ, нже Ѡ мл'нчества

П – Пыстынное и безмолвное жнтіе возлюбившн, н вослѣдъ Х^ѣрта
 С – Сже Ѡ вѣка оутаеное;
 С – Сгда несквернаа агница вндѣ своего агнца, на заколеніе (л. 124)

Хипотезата за авторството на Зоя по отношение на една част от службата поставя въпроса и за авторството на най-важната част от нея – канона. В състава на последните три песни можем да видим потвърждение на тази хипотеза, тъй като там съществува гореспоменатия (и дори по-точен по отношение на името) ред инициали: ZONNCO. Там обаче той е разпределен в три песни и ми се струва, че може да се включва и в друга акростишна фраза: ZON ПOCCN.¹⁴ Какво означава той? Разширено име на авторката – Зоя Постница? Или пък началното CO би трябвало да е T и тогава да прочетем трафаретната фраза ZON П(T)CCN? Във всеки случай ще останат необясними последните два инициала от тропарите в девета песен KC,¹⁵ които при всички случаи трябва да бъдат прочетени, тъй като са в акростишното поле. Те имат различен смисъл, ако се приеме първото четене ZON ПOCCN и съвсем друг при избор на второто – ZON П(T)CCN. В първия случай предполагам, че те трябва да се прочетат чрез една от криптографските системи на замяна на консонантите, което ще даде реда MЦ. Тогава те ще принадлежат към разширения подпис на Зоя – ZON ПOCCN(нца) M(оготетн)Ц(а). Във втория случай ще трябва да заменим двата инициала чрез обикновената цифрова криптографска система и тогава ще се получат инициалите ПO, а цялата фраза ще е ZON П(T)CCN ПO. Съмнението ми относно вероятността на този последен тайнописен ход е определен от практиката (досега не съм срещал криптографиране на глагола нея / пѣтн, може би защото той е в основата на прославата), а и от логиката (защо трябва да се скрива тази дума, която изразява същността на заложената в акростиха молитвена функция). Съвсем друго нещо е скриването на светския сан на Зоя (ако приемем хипотезата, че става дума за Зоя логотетница като лице идентично с химнографката Зоя). Този висок светски сан като че ли няма място в един акростих на постница (монахиня) и по тази причина трябва да бъде криптографиран. Навярно той се е струвал на авторката едно допълнително уточнение на нейната самоличност, за да присъства все пак

¹⁴ В случая може да се предположи падежна форма на името Зоя или точно съответствие на гръцката форма на името, изписано накрая с η, което се запазва и в старославянските форми като И.

¹⁵ Известен ми е още един подпис ZOC KC, но тъй като на канона ще отделя специална работа, не го цитирам тук. Очевидно е обаче, че и в двата случая не става въпрос за случайна подредба на буквите.

след името й. По каква причина обаче химнографката се е съмнявала, че зад **ЗОИ ПѠСН** тя няма да бъде точно идентифицирана? Дали това е първата употреба на този подпис, когато Зоя е станала монахиня, или има други причини, засега е трудно да се отговори. Разбира се, може да се предположи, че криптографираното **Щ** принадлежи към предната дума, а последният инициал просто е претърпял изменения (т. е. да е объркан или заменен). Подписът ще изглежда още по-ясен **ЗОИ ПѠСНЩ**, но няма как да се обясни защо в края на думата авторката изведнъж решава да приложи криптографски похват. Поради изложените по-горе причини ще приема за най-вероятно четенето **ЗОИ ПѠСН(нца) Л(оготетн)Щ(а)**. Струва ми се, че в началото на канона може да се прочете още един фрагмент от акростих, за който ще дам само един вариант за четене (с всички уговорки, които съм правил в другите си работи за множеството варианти на четене): **Б ТЛИ ПѠѠ ѲТОУ ДН**. Той се намира в рамките на първа-пета песен. Така разчетения акротекст ще бъде: **Б ТЛИ ПѠѠ(ѣ)Ѳ(ываѣ) ѲТОУ ДН ... ЗОИ ПѠСН(нца) Л(оготетн)Щ(а)**.

Няколко други съчинения навярно също са създадени от Зоя. Става въпрос за един цикъл *канони за Богородица*, които присъстват и в *Октоиха*, и в службите за различни празници като се изпълняват заедно с други канони. Първият от тях може да се открие например в *службите за Евтимий Велики, за Стефан Сръбски, за Антоний Велики*,¹⁶ за отсичането на *главата на Йоан Предтеча*¹⁷ и др. Във всички тях съществува *канон за Богородица* (често отбелязван като творение на Йоан монах – име, с което се подписва Йоан Дамаскин), в който се чете следната поредица инициали:

ПСНИѲЗСѠЖБЕЗѠМВВЖЮ – цитирам според службата за св. Стефан Сръбски, което трябва да се разбира като **П(ѣ)СНИ ѲѠСѠ БЗѠМ ВВЖЮ**. Струва ми се, че точно тази служба е запазила най-адекватния вид на акростиха. В повечето от останалите преписи и варианти се наблюдават известни отклонения. Давам някои примерни акротекста от тях според вече споменатите служби:

за *Стефан Сръбски*:

за *Евтимий Велики*

за *Отсичането на главата на Йоан Предтеча*:

за *Антоний Велики*:

Възкресен канон.¹⁸

ПСНИ ѲѠСѠ ВЕЗѠМ ВВЖЮ

ПСНИ ѲѠСѠ ВЕЗ СВВЖЮ

ШПСНИ ѲѠСѠ ВЕЗѠ ССВЕЖ

БЛТН ѲѠСѠ ВЕЗМ ВВЖЮ

ПСНИ ...Ѡ ВЕЗСМ ВВЖЮ

¹⁶ По-нататък ги цитирам по *венецианския Сборник* от 1538 г.

¹⁷ Цитирам по КДА № 9, л. 151 и сл. от ръкописната сбирка в ЦНБ УАН – Киев.

¹⁸ По *Цетинския октоих* (1493–1494 г.), където (по използвания от мен екземпляр) липсват трета и четвърта песен. **С** в думата **ВЕЗСМ** е на мястото на **Ѡ**. Началната дума е **СѠВБРАЗНА**, но би трябвало да е **ѠБРАЗНА**. Интересно е, че в друго уникално издание – *Дерманския октоих* се наблюдава същата странност – объркване на 4 и 5 песен, а и същата начална форма **СѠВБРАЗНА**.

за Симеон (Стефан) Сръбски.¹⁹ ПСНН ЧЪСѠЪ ВЕЗМ ВЕЖЮ

Вижда се, че преписвачите на първите две служби може би са забелязали акростиха и са го предали адекватно, а този на службата за Евтимий Велики дори си е позволил да създаде свой вариант, който му се е видял поточен или пък по-поетичен. Останалите дават малки отклонения, особено що се отнася до първа песен. Тя поначало се явява някаква конфликтна зона, защото в огромната част от случаите не запазва акростиха. Мотивите на подобна трансформация могат да бъдат различни – от пригаждането на канона към друг празник, чиито тропари поне в началото да се отнасят към новата памет или празник (респективно нова мелодика), или до липса на време целият текст да се поднови. Във всеки случай са необходими достатъчно факти и основания за да се правят изводи за конкретните случаи.

Струва ми се обаче, че авторът на канона не остава дотук, в богородичните тропари той отчетливо е внесъл традиционното съкращение за думата *майка* – мтр,²⁰ и може би съкращението за глагола пея пм = п(ѣва)м, което отговаря и на съдържанието на богородичните, и на темата на канона.

Въз основа на факта, че най-добре запазеният текст е в *службата за св. Стефан Сръбски*, чийто канон е недвусмислено подписан от Григорий, може да се направи предположението, че и предният канон – за *Богородица* би могъл да бъде негово дело. На това обаче противоречи заявената програма на богородичния канон – Шохвалоу живноносные отроковне, която не е изпълнена (за разлика от програмата на канона за *Стефан Сръбски*, която е спазена). Това показва, че канонът е преводен, но преводът не търси съответствие на програмата, а създава свой акростих. Разбира се това не отхвърля хипотезата за Григориевото авторство върху този превод. И тук възниква един чисто теоретичен въпрос: доколко подобен превод може да се смята за лично творчество и доколко той е предаване на чужда творческа система? По отношение на акростиха няма проблеми – той очевидно е собствено поетическо достижение на славянския автор. Това всъщност ни интересува засега.

Изследването на традицията на *Октоиха* показва, че четенията от богородичните канони за неделите се свързват в единен текст (предлагам намерените досега фрагменти). Подписът на Зоя е в канона за седми глас:

Това говори за тяхната близост или поне за еднаквите им източници. За съжаление не съм имал време за по-детайлни наблюдения върху отношенията между двете старопечатни издания.

¹⁹ По: Шравнаа молебнаа..., *Римник* (1761). Този вариант на канона е приложен и към службите на други сръбски светци, за което в книгата има специални отправки (*служба за Милутин, за Арсений, за Йоан Деспот* и т. н., а с малка промяна канонът е преписан и в *службата за Стефан Нови* – ПСНН ЧЪСѠЪ ВЕЗМ ВЕЖЮ (л. 38–54) = П(ѣ)СНН ЧЪСѠЪ ВЕЗ(О)М В(ѣ)ЖЮ.

²⁰ Във венецианското издание от 1538 г. – мдр.

тен по следните два начина, които без да се впускам в детайлни обяснения гласят следното:

1. $\Gamma\bar{\epsilon}\bar{\eta}\bar{\nu}\ \underline{\mathbb{Z}}\omega\epsilon\ \bar{\epsilon}\bar{\eta}\bar{\nu}^{\times}$ (ако се предположи традиционния начин на четене) и;

2. $(\Gamma\bar{\epsilon}\bar{\eta}\bar{\nu})\ \underline{\mathbb{Z}}\omega\epsilon\ \text{спооу}\ \bar{\epsilon}\bar{\epsilon}\ \bar{\epsilon}\bar{\eta}\bar{\nu}^{\times}\ \underline{\text{апр}}^{\times}$ или $(\Gamma\bar{\epsilon}\bar{\eta}\bar{\nu})\ \underline{\mathbb{Z}}\omega\epsilon\ \text{спооу}\ \bar{\epsilon}\bar{\epsilon}\ \text{в}\ \bar{\eta}\ \bar{\chi}\ \underline{\text{апр}}^{\times}$ – ако се следи възможността за четене въобще. Четвърта песен като че ли не се включва към това четене, затова давам думата в скоби.

И в двата случая обаче отчетливо се чете името Зоя. В първия преводът ще бъде приблизително такъв: „*Въсиях Господа. Зоя*“, а във втория: „*Пей, възиях (Господа) Бога. Зоя*“ или „*Зоя в песни ня за Бога*“. Последната дума, ако принадлежи към акростиха наподобява гръцката дума $\alpha\pi\rho\alpha\zeta\iota\alpha$, което може да промени смисъла на текста в посока към самоунижаващите формули в приписките. Смисълът на последното предложено четене тогава ще е: „*На-празно? (всѹе) Зоя в песни ня за Бога*“. Такъв вариант не е невъзможен, защото се забелязва очевидна близост между паратекста и акростиха.²⁴ Използването на гръцка форма не е нелогично, когато става въпрос за такава изтънчена игра на смисли и думи, каквато представлява славянският акростих. Още повече, че този пример не е изключение. Много по-ясна форма на същата гръцка дума²⁵ се открива и в акростиха на стихирите, следващи един канон за петък в *Търновския октоих* от XVI век. Там може да се прочете: меч апрксне. Дали в случая става въпрос за една специфична черта на търновското словесно изкуство все още е рано да се каже, обаче случаите са налице и те трябва да се имат предвид.

И така, известните досега факти показват, че в българското средновековие са работили жени автори на химнографски текстове. Първата е Ева, която е по време близо до Кирилометодиевите ученици, а втората – Зоя. Нейното творчество се оказва доста богато: служби за светците, пренесени в столицата Търново (св. Йоан Рилски, св. Иларион Мъгленски), служба да св. Параскева; първия канон за св. Сава Сръбски, написан скоро след неговата кончина; цикъл от няколко канона в една от редакциите на *Октоиха*; два трипеснеца в пентикостара; канон за кръста, акростих в канон за Мироносната седмица, два канона за мъченици и др.

ЛИТЕРАТУРА

Иванов 1931 – Иванов, Й. *Български старини из Македония*. София. (репр. изд. 1970)
Панайотов 2004 – Панайотов, В. Из старославянската химнография. Ч. II. Акростишният венец на Константин-Кирил Философ // *Любословие* 5, 22–28.

²⁴ Панайотов 2005, 96–106.

²⁵ Същия състав и почти същата подредба на групата се забелязва и в *Търговищкия пентикостар* в трипеснец с името на Андрей Критски, л. 44 и сл. аґппк.

Панайотов 2005 – Панайотов, В. Акростих и маргиналии // *Маргиналии. кн. 2.* Шумен, 96–106.

Панайотов 2006 – Панайотов, В. Особенности на службата за св. Параскева по вариант от XVIII век // *Гл҃бнн҃з к҃знн҃жн҃зѣѣ. кн. 4.* Шумен, 253–271.

Панайотов 2006а – Панайотов, В. Първата българска поетеса // *Гл҃бнн҃з к҃знн҃жн҃зѣѣ. кн. 4.* Шумен, 272–287.

Панайотов (под печат) – Панайотов, В. За творческото сътрудничество на старобългарските поети // *Златоструй. кн. 10.* Шумен.

АТАНАСИЙ НЕСКОВИЧ И НЕГОВАТА
ИСТОРИЯ СЛАВЕНОБОЛГАРСКОГ НАРОДА (БУДИМ, 1801)

Сава Сивриев

(Шуменски университет „Епископ Константин Преславски“,
България, 9712 Шумен, ул. „Университетска“ 115)

През 1890 г. Марин Дринов, който, доколкото ни е известно, пръв в българска среда в Псп на БКД обръща внимание на *Историята* на Нескович, пише, че щом се е появила Раичевата история тия почетни родолюбци (българските търговци в Австрийската империя – С. С.) са се погрижили да се извлече из нея българската ѝ част и да се напечата като особена книжка за синове отечества.¹ Статията на М. Дринов е кратка – вероятно той или не е имал възможност продължително да работи върху текста на *Историята*, или, схващайки я като извод из Раичевата история, *Историята* на Нескович не му е била интересна.

Боян Пенев отделя повече място на *Историята* на Нескович в своите лекции по история на новата българска литература, но също твърди, че тази история е преработка на Раичевата история. Така явно се утвърждава мнението, че текстът на Нескович е преработка.² *Историята* на Нескович не е сред възрожденските български книги, описани от М. Стоянов, въпреки че е първата печатна книга върху българската история.

Но както това се отбелязва в някои по-нови работи върху *Историята* на Нескович,³ между *Историята* на Раич и *Историята* на Нескович има някои разлики, които заслужават внимание.

Както се знае *Историята* на Раич е завършена в 1768 г., а е отпечатана във Виена в 1794–95 г. *Историята* на Нескович е отпечатана в Буда в 1801 г. –

¹ Дринов 1890.

² Пенев 1930, т. 1. 359–364. Надежда Драгова счита, че *Историята* на Раич става популярна сред българите, с извода из нея, който прави А. Нескович, т. е. чрез неговата *История*. (Вж. Драгова 1993, 7–30.) Опит за промяна на това мнение четем у Иван Радев. (Радев 1997.) Там той пише, че в *Историята* на Нескович „изложението следва самостоятелна авторска концепция – особено като го съпоставим с композиционната схема на Раичевата *История*“ (Радев 1997, 98.), че „съпоставката на *История славеноболгарског народа*“ със съчинението на архим. Йован Раич показва, че „основният, историографски дял е с големи различия и промени“ (Радев 1997, 99.), а също и че „композиционно съдържателната схема на *История славеноболгарског народа* наистина говори за издание със свой профил и цели, със свое място в националния ни книжовен живот. Тя не е механично препечатан фрагмент, а самостоятелна историческа творба спрямо първоизточника“ (Радев 1997, 99.).

³ Милтенова 1976.

това е годината на кончината на Раич. Като се има пред вид и времето за предварителна работа на Раич върху неговата *История*, трябва да се каже, че за тези повече от тридесет години, които делат написването на едната от написването на другата история, социалната и културна ситуация в Австрийската империя където са и непосредствените предполагаеми читатели на *Историята* на Нескович, е променена. Това е време на икономически възход в Империята.

Историята на Раич е история въобще на южните славяни и целта ѝ е да утвърди тяхната идентичност. Особено важна тази история е за българите, представяни в историографията като население с общ произход и език с власите, също така и за хуно-татарски народ, който живее при своите. Големото откритие на Раич е славянската картина на Югоизточна Европа – Илирия, а и това, че българите са част от славянството, което по-късно потвърждава и Ю. Венелин. Това са земи и народи, в границите на две империи – Австрийската и Османската. По друг начин казано – Раич чрез *Историята* си възстановява живота на южното славянство – в границите на възможните светове, където се реконструират държави и живот на народи. Това е приложение на новата идея за историята и историческа идентичност. И е написано на сакрален – църковнославянски език. От тук до политическите проекти е една крачка. Но и Австрийската и Османска империи тогава са в силата си. Чрез Раич се осъзнава и една нова свобода – тази на възможните светове. А когато те станат реалност, тя предполага и задвижване на бъдещето по причина на миналото, кето да се възстанови.

Нескович отива още по-напред. В предговора към *Историята* си той твърди, че да пише история не е негова идея, а на „някои български господа“, живеещи в Буда и в Пеща. За да искат от него това, тези „български господа“ явно са изхождали из необходимостта историческата идея да се предвижи още по-напред – в границите на още по-своето – българското, след осъзнатия произход из Иафет и славянска идентичност. Те предлагат на Нескович да напише тази история, защото той е бил просветен човек и с авторитет в средата си. По Шафарик Нескович е получил образованието си в Пеща, Дьор, Братислава, Шопрон.⁴ Преподавал е немски език и литература в Пеща през 1810–1812 г. Издателят В. Н. Ненович му предлага да стане редактор на книга по църковна история.⁵ Нескович, както пише в предговора към *Историята* си е знаел, че писането на история не е лека работа, че подобно дело изисква много предварителен труд. Това е било причина той да се поколебае, преди да се реши да поеме тази отговорност, но все пак се е решил. За един от изворите си е използвал Раич, което и отбелязва на титулната страница на

⁴ Šafařík 1865, Bd. 3. 331–332.

⁵ Бур 1972.

Историята си и което, най-вероятно, е станало причина да бъде отведена книгата му във файла „преработки“.

За свой основен извор Нескович е използвал Раич, но кой друг извор – компетентен и комуто би имал доверие би могъл да ползва Нескович в ония времена на Австрийската империя? Още повече – Раич показва славянската история и картина на Илирия. В *Историята* си Нескович се позовава и на Мовро Орбини, признава Мойсей за пръв историк. Отбелязва и друг свой извор – петербургския професор Стритер, който също пише история на славянските народи на латински език. Раич пише историята си на църковнославянски език. В границата на Австрийската империя е имало три православни епархии. Да приемем църковнославянският език да е бил общоразбираем, но изборът му прилича по-скоро на повтаряне на практиката за писане на научни книги (както се знае в Австрийската империя на латински език), само че на богослужебния и сакрален църковнославянски език.

В тази посока Нескович прави нещо още по-модерно: пише, както сам отбелязва, на „прост“ език. Този „прост“ език не е български. Той е сръбски с български слова и църковнославянски синтактични конструкции.⁶ В 1801 г. няма печатни български книги, които да са все пак някаква норма за езикова практика на „прост“ език. Общението в православната славянска общност в Буда и Пеща, в която българската общност е била с влияние⁷ най-вероятно да е било на сръбски език. В XVIII век Пеща е с многобройно сръбско население, може да се каже, че това е сръбски град.⁸ Но явно е, че българите в онова време в Австрийската империя, в Буда и в Пеща вече са осъзнавали разликите между себе си и другите. Имали са необходимост представата за своето и за другото да се уширочи – не с друго, а с модерната за времето си своя история и свое историческо познание за себе си.

Така, история на българите, при това написана на прост език са достатъчни основания да приемем текста на Нескович за различен от този на Раич, а не като негова преработка. В това време българската историография няма фонд. Историческите книги в българските земи са ръкопис, които Нес-

⁶ Езикът на историята не е внимателно проучван. Има мнение също така, че *Историята* на Нескович е написана на славянобългарски език.

⁷ Бур 1972.

⁸ Впрочем времето е имперско както и мисленето, и езиковите проблеми на отделните етнически общности не са били с такова значение. Още повече – трудно е да се каже каква е била представата на тези търговци за езикова правилност. Голямата част от тях са от западните български земи. (Вж. Бур 1977.) Както се знае западните български говори са близки до източните сръбски говори. Възможно е и сръбският език да е бил схващан в онова време като някакво диалектно говорене – при липсата на установена норма. Знае се също така, че в Османската империя говоренето на гръцки, турски, влашки, сръбски – писането на тези езици – говорене и писане от българи е обичайна практика в онова време. Така какъв е езикът на Паисиевата *История*? А Любен Каравелов пише повестите си на сръбски.

кович няма как да познава. Книгата му предвижда историческата идея в посока на новите, идващи в XIX век времена. Това предвиждане явно изразява една тогавашна обществена необходимост, макар и на обществото българи в Австрийската империя.

Из българския исторически материал, с който той е разполагал, Нескович прави един хубав художествен разказ, в който добре личи и отношението на православно преживяващия това, което разказва авторът. Отбелязахме, че тази история произлиза из нуждите на българската общност. За преселването на българи-католици в Австрийската империя знаем след началото на XVII век. Те получават и права за автономен живот. Преселват се и българи – православни, които често се приобщават към сръбското население и църква в Империята. В XVIII век в Империята и в частност унгарският пазар се държи от търговци от Балканите, наричани по православно си вероизповедание „гърци“. Тези гърци, мнозина от които са българи успяват да хванат в ръцете си търговията в Империята по две причини: първо поради това, че в XVIII век Австрийската империя се превръща в буржоазна държава, и друго – населението е разделено на аристократи и селяни и празното пространство за обмен на стоки се запълва от т. нар. „гърци“. „Гърците“ успяват да натрупат добри пари, да купят земи в южна Унгария и 90 благороднически титли. Впечатляваща сред „гърците“ е българската общност – люде най-често из западните български земи и из изчезналия в Македония крад Москополе.⁹ От тях сега са останали икони, съхранявани в музея на православно изкуство в Сент Андре, близо до Будапеща. В музея при т. нар. „гърцка“ църква в гр. Мишколц. Останали са църкви и сгради, които сега принадлежат на други православни общности или имат унгарски собственици. Сред търговците е имало и люде из средна и източна България.¹⁰

Тези търговци спомоществуват издаването на български книги. Не случайно и трите издания на *Историята* на Нескович са посветени на български търговци.¹¹ Помагат за началото на българското книгопечатане в градовете в Османската империя. От целия фонд на печатни книги през Възраждането около 800 са книгите, издадени в градовете в Австрийската империя –

⁹ Подробно за всичко това вж. в книгата на Марта Бур. (Бур 1977.)

¹⁰ Така Велчо Джамджията е търгувал в Буда и Пеща осем години и след като се връща в родния си град Велико Търново е бил обесен. Българското родолюбие не се е считало за ценност, според официалните закони на Османската империя.

¹¹ Първото на Атанасий Пулевич – „купцу пешенком“. Второто на Николай Черноевич – „купцу болгарскому“, с което издание е работил Б. Пенев, и което той цитира в своята *История*. По М. Дринов Н. Черноевич или е живял или е спохождал Буда и Пеща по търговска работа. Третото в 1811 г. е посветено на „благодотченородным господаром Стефану Стеичу, купцу Сегединском и Христофору Богданович Миятовичу, купцу Сараевскому“. Така също с помощта на търговеца Антон Иванович, живеещ в Кроншат (Брашов), град също в Австрийската империя се печата *Буквар с различни поучения*, събрани от Петра Х. Беровича.

най-много във Виена, а също и в Буда и в Пеща. Цариград, културен център на българите, по думите на Н. Начов, става след средата на XIX век.

Съвсем различна е общността от българи, живеещи в Австрийската империя от българите, населяващи Османската империя.¹² Това добре личи от историите, които се пишат за тях, които те четат и от които имат нужда. Без съмнение, модерната идея за принадлежност на човека към народ и към история, към минало, който този народ има, и което да бъде част от неговия „антропологичен“ фонд, се възприема по два сходни, но различаващи се начина – нещо, което показва и *Историята* на Нескович. В негово време ние знаем историите на преп. Паисий, на йеросхимонах Спиридон, Зографската история.

Първата очевидна разлика е, че *Историята* на Нескович е печатан текст. Като вариант на печатан текст на *Историята* на преп. Паисий излиза *Царственикът* на Хр. Павлович,¹³ също в Буда, след 43 години. Текстът на *Паисиевата история*, както знаем, е ръкопис. Въобще, след 1806 г. сред българите в Османската империя начева възприятието на печатната книга.

Нескович мисли рационалистично. Той е православен и това добре личи в неговата *История*, в това как той вижда и подрежда историческия материал, в обяснението на историческите факти. Важна за Нескович е мотивацията за написването на *Историята*, съзнанието за кого той пише този текст, кои са тези, които ще го четат. Явна е необходимостта и съзнанието на българската общност да намери идентичността си, да изгради представата за своето. А също и да се отдели от останалите общности в изключително разнородната етническа Австрийска империя, да се отдели от останалите „гърци“, към които българите са били отнасяни до времето, когато границата между човеците и представата за другия се е определяла от принадлежността му към православните или инославни църкви. Най-накрая да осъзнае що е свое и как да работи за това свое, т. е. за онази общност, с която би трябвало да има общи интереси. Впрочем, по всичко личи, че модерната за XVIII

¹² Трябва да се отбележи, че са различни и сърбите, населяващи Австрийската империя от сърбите, населяващи Османската империя. С тази добавка, че между тях териториалната връзка не е прекъсната, което ще рече, че е непрекъсната книжовната и културна връзка. Същата непрекъснатост знаем, че е била между българите от Северна Добруджа с тези от Бесарабия до 1878 г. когато Северна Добруджа влиза в румънската държава. В посока на запад търговията, книжовността, културата е минавала през земи, населени със сърби. Въобще от т. нар. „немска земя“, в която ходят преп. Паисий, Неофит Бозвели, инославна, но християнска империя, от Австрийската империя сред българите влизат новите идеи. Това прилепване към Австро-Унгария (след 1867 г.) Стефан Стамболов прави в полза на България и с цената на живота си. Менталността на българската общност в Австрийската империя е различна от менталността на българската общност в Османската империя. Различни са и представите им за света, въпреки, че и едните и другите са православни, от тук произтича и необходимостта от различно съдържание на книгите, които те считат за ценни.

¹³ Златарски 1906.

век идея за историята, произтичаща и из идеята за идентичност по национален признак, руши с нищо неразрушената Хабсбургска империя. А пренесена от Австрийската империя руши и съседната ѝ, и съперничаща ѝ Османска империя, причинила създаването на Австрийската империя.

У Нескович няма антигръцка теза, няма сравнение между историята на българите с историите на съседните народи. Няма списък на българските владетели, списък на българските светци. Явно преп. Паисий, улавяйки модерната историческа идея на XVIII век изцяло я прилага, но така, както тя би могла да бъде най-силно въздействена и работеща според българската си тук, в Османската империя среда. У Нескович няма чудото в историческите събития, а всичко друго, което исторически текст, писан в Хабсбургската империя, според нейната менталност, но на кирилица и от православен би следвало да има – умереност, емоционална сдържаност, рационализъм, стратегии не за внушаването на историческата истина. *Историята* на преп. Паисий е и омилия, проповед, какъвто той, преп. Паисий опитен проповедник явно е. Стратегията на Нескович е за събуждането на намерения за дейтелност, или на самата дейтелност.

Историята на Нескович и българските *Истории* на преп. Паисий, и появилите се успоредно с неговата и след неговата история са два варианта на една и съща модерна историческа идея на XVIII в. Този на българите в Австрийската и този на българите в Османската империи. Без съмнение, по-работещият се оказва вариантът на преп. Паисий. В Австрийската империя българските търговци натрупват много пари, което става причина, въпреки обществената свобода и зачитането на човека там, след средата на XIX век, чрез законодателство да е било предпочетено търговията да е в ръцете на местни люде. А и след Унгарската революция от 1848 г. българите взели страната на унгарците и трябвало да понесат последиците от този свой избор.

Историята на Нескович остава ценен паметник на ранната българска книга, чрез която новите идеи на времето се възприемат от българската общност.

ЛИТЕРАТУРА

- Бур 1972 – Бур, М. Писма на книгоиздателя В. Н. Ненович в будапешенските архиви (1824–1826) // *Изв. на Института за литература*. кн. 21.
- Бур 1977 – Бур, М. *Балканите и унгарския пазар през XVIII век*. София.
- Драгова 1993 – Йован Раич – историк на България // Раич, Й. *История на всички славянски народи и най-паче на болгари, хорвати и серби*. София.
- Дринов 1890 – Дринов, М. Една забравена българска история // *Псп на БКД VII*, кн. XXXIV.

- Златарски 1906 – Златарски, В. Н. Царственикът на Хр. Павлович // *Училищен преглед*. кн. 7.
- Милтенова 1976 – Милтенова, А. Някои наблюдения върху „История славеноболгарског народа“ от Атанасий Нескович // *Литературна мисъл*. кн. 4.
- Пенев 1930 – Пенев, Б. *История на новата българска литература. т. 1*. София.
- Радев 1997 – Радев, И. *История на българската литература през Възраждането*. Велико Търново.
- Šafařík 1865 – Šafařík, P.J. *Geschichte der südslawischen Literatur. Bd. 3*. Prag.

К ИСТОРИИ БЫЧКОВСКО-СИНАЙСКОЙ ПСАЛТЫРИ НАЧ. XII В.

Имре Х. Тот

(Н. Tóth Imre, Szegedi Tudományegyetem, BTK, Szlav Filológiai Tanszék
H-6722 Szeged, Egyetem u. 2.)

Славянские паломники появились на Святой Земле очень рано после крещения славян. О их паломничестве и о их пребывании тут свидетельствуют те рукописи, которые хранились или хранятся и теперь в монастырях Святой Земли. Знаменитое *Ассеманиево евангелие*, *Синайский требник*, *Синайская псалтырь*, которые хранились в монастыре Святой Екатерины на Синае, принадлежащие к древнейшим памятникам славянской письменности – по всей вероятности – были привезены на Синай еще в начале паломнического движения из славянских стран. Эти древнейшие славянские рукописи и более поздние, попавшие на Святую Землю, которые – по своим языковым особенностям – представляют собой старославянские, болгарские, сербские, древнерусские, русско-молдавские памятники письменности, свидетельствуют о различной национальной приуроченности паломников, посещающих Святую Землю.

Среди известных нам рукописей встречаются и древнерусские (древневосточнославянские), которые хранят память о «хождении» древнерусских паломников. Древнерусское паломничество на Святую Землю подтверждается не только древнерусскими – по происхождению – фрагментами рукописей в книгохранилищах Синайского Монастыря или иерусалимских монастырей. Оно засвидетельствовано так и литературными произведениями, как историческими данными XI–XV вв.

Что касается паломнической литературы, на первом месте следует выделить знаменитое *Хождение Даниила*, игумена Русской земли, которое оказало значительное влияние на возникновение этого жанра среди восточных славян. Игумен Даниил, который предпринимал свое паломничество в Палестину между 1106–1108,¹ хотя не был первым древнерусским паломником, все же определил особенности жанра «хожений» в Древней Руси.

Первые древнерусские паломники появились на Святой Земле уже в X–XI в. Среди первых представителей древнерусского паломничества следует упомянуть Варламия, игумена монастыря Св. Дмитрия, посетившего Святую Землю в 1062 г.²

¹ Гудзий 1933, 109; Лихачев 1980, 113.

² Котков 1971, 95.

Среди паломников следует вспомнить игумена Зосиму, посетившего Царьград, Афон и Палестину (1419–1422), Варфоломея, побывавшего в Египте, на Синае и в Палестине (1461–1462) и гостя Василия (1465–1166).³ Интересно, что в *Хождениях* Зосимы, Варфоломея наряду со святыми местами Палестины значительное место уделяется Синайской горе, Синайскому обителю.

Конечно, число древнерусских паломников было более значимым, однако не каждый из них оставил память своего путешествия в письменной, литературной форме.

Паломническое движение древнерусских верующих быстро выросло. К XII в. число паломников стало до такой степени значительным, что русская церковь должна была ограничить паломническое движение.⁴

Из *Хождений* Даниила, Зосимы, Варфоломея и их последователей мы можем составить картину о святых местах Палестины и о том, с какой честью кланялись паломники памятным местам Святой Земли. Однако «будий» паломников остаются в тени прошлых столетий.

Во время *Хождений* пилигримы обыкновенно останавливались в монастырях Святой Земли, среди них и в Монастыре Св. Екатерины на Синае. Известны случаи, когда князья и короли строили для своих подданных приют, домик, даже монастырь на Святой Земле. Так, например, венгерский король Стефан I устроил дом для паломников из Венгрии в Иерусалиме. Древнерусским паломникам приходилось останавливаться в уже существующих в Палестине чужих монастырях. Средневековая литературная традиция сохраняет память о существовавшем в XII в. русском монастыре в Иерусалиме. В *Житии Саввы Сербского* сообщается, что Святой посетил и русский монастырь Святого Михаила, однако мы не располагаем данными о существовании в Палестине других русских монастырей.⁵ Паломники, приходящие с Древней Руси обыкновенно жили в различных монастырях Святой Земли.

Возможно, что в тех случаях, когда их число возросло, древнерусские паломники отслуживали литургию на своем литургическом языке, подобно паломникам из других славянских стран. С такой целью паломники старались снабжать известные, более значительные, авторитетные монастыри древнерусскими литургическими книгами, которые были вынесены из Руси. Не знаем, сколько таких древнерусских по происхождению рукописей имелось в монастырях Святой Земли. В наши дни мы располагаем данными о двух фрагментах древнерусских рукописей в Палестине. Знаменитый фрагмент древнерусской псалтыри под сигнатурой *Слав. № 6* хранится в библиотеке знаменитого синайского монастыря Св. Екатерины. Другой фрагмент пред-

³ Прокофьев 1984, 406, 414, 417.

⁴ Гудзий 1933, 109.

⁵ Tarnanidis 1988, 40.

ставляет собой обломки древнерусского апракосного евангелия, хранится в библиотеке армянского монастыря в Иерусалиме. Эти фрагменты ярко доказывают предположение о том, что в некоторых монастырях Святой Земли действительно существовала литература на древнерусском варианте старославянского (древнеболгарского) языка.

К сожалению не имеем точных информации о судьбе древнерусских рукописей в Палестине. Однако, в наших руках имеются важнейшие источники доказательства о литургической деятельности древнерусских паломников – рукописи использованные ими. Анализ этих рукописей прольет свет на важнейшие моменты их истории.

В дальнейшем мы попытаемся представить себе судьбы знаменитого фрагмента древнерусской псалтыри, имея в виду все части фрагмента.

Известно, что фрагмент *Слав. № 6* и т. н. *Бычковская псалтырь* XI в., хранящаяся в книгохранилище Публичной библиотеке в Санктпетербурге под № Q p I.73. представляют собой фрагменты одной объемистой псалтыри, поэтому наши наблюдения распространяем и на этот весьма ценный памятник древнерусской письменности, и назовем рукопись *Бычковско-синайской псалтырью*.

Анализ фрагментов древнерусской псалтыри мы начнем с представления санктпетербургской части, которая стала известна науке с 60-ых годов XIX в. Впервые знаменитый И. И. Срезневский обратил внимание исследователей на древнюю рукопись ученого А. Ф. Бычкова. В 1868 г. Срезневский прочитал краткое сообщение о рукописи и установил, что рукопись была написана в XI в. на Руси.⁶ В 1878 г. В Сборнике Отделения русского языка и словесности Императорской Академии наук И. И. Срезневский назвал *Бычковской псалтырью*. Это же название рукописи было опубликовано годом позже в одном из интереснейших трудов И. И. Срезневского в *Сведениях и заметках о малоизвестных и неизвестных памятниках* под № XLII.⁷ Большой заслугой первого издателя *Бычковской псалтыри* является не только то, что он внес в научный оборот новые данные о до тех пор неизвестный рукописи, но и то, что И. И. Срезневским было установлено по графическим и палеографическим особенностям рукописи, что она относится к XI в.

Древность Бычковской псалтыри, основанная на авторитете И. И. Срезневского, дала повод Н. В. Волкову предположить, что древнейшим из русских писков *Псалтыри* является именно *Бычковская псалтырь*.⁸ Вскоре после первых публикаций текста *Бычковской псалтыри* она стала предметом текстологических исследований В. И. Срезневского, изучавшего проблемы

⁶ Записки 1866, 164–165.

⁷ Срезневский 1876, 38–62.

⁸ Волков 1857, 42.

перевода славянской псалтыри. Однако, после этого долгое время почти никто не занимался этой чрезвычайно интересной рукописью, хотя в отдельных обобщениях она часто упоминается.⁹ О возобновленном интересе к *Бычковой псалтыри* свидетельствует тот факт, что Г. Г. Лунт в своей диссертации, посвященной орфографии русских рукописей XI в., дал краткое описание орфографических особенностей Бычковой псалтыри,¹⁰ по изданию И. И. Срезневского, которое к сожалению, не лишено ошибок. Краткое описание *Бычковой псалтыри*, выполненное студенткой Казанского университета, Н. К. Кузнецовой, вышло в Казани, однако оно осталось к сожалению, малоизвестным.¹¹ В 1972 г. текст *Бычковой псалтыри* был издан в фотокопиях с подробным описанием палеографических и языковых особенностей этого ценного памятника языка.¹² В 1968 г. Профессор Альтбауэр начал изучение славянских рукописей монастыря Св. Екатерины, среди которых находилась *рукопись № 6*, о которой было известно только то, что она является памятником сербского церковнославянского языка. В 1971 г. Г. Г. Лунт также посетил знаменитую библиотеку монастыря Св. Екатерины по приглашению М. Альтбауэра и успел увидеть *рукопись № 6* в оригинале. По возвращении с Синайской горы, с помощью снимка листа 3а из книги И. И. Срезневского ему удалось установить, что *Бычкова псалтырь* и *рукопись № 6* библиотеки монастыря Св. Екатерины представляют собой одну большую рукопись, которая с течением времени распалась на две части. Убедившись в древности рукописи, М. Альтбауэр и Г. Г. Лунт высказали мнение о том, что *Бычкова псалтырь* и *рукопись № 6* монастыря Св. Екатерины на Синае принадлежат к 5-и древнейшим славянским псалтырям. Объем *Бычковой псалтыри* невелик: она состоит всего из 8-и листов.

Однако, *рукопись № 6* монастыря Св. Екатерины является значительной уже и по своему объему: она состоит из 135 л. М. Альтбауэр и Г. Г. Лунт приняли решение издать всю рукопись. Пока издание подготавливалось, Г. Г. Лунт опубликовал предварительное сообщение в журнале *Слово*, в котором характеризует найденную на Синае часть рукописи, указывая на некоторые спорные вопросы, связанные с изучением той части, которая находится в Санктпетербурге.¹³

В 1978 г. вышла из печати т. н. *Бычовско-синайская псалтырь*, т. е. часть, которая хранится в Санктпетербурге, вместе с той, которая находится на Синае. К сожалению, эти части не составляют полную псалтырь. Потерянные

⁹ Шахматов 1910–11, ч. 1. 245.

¹⁰ Lunt 1950.

¹¹ Кузнецов 1967, 81–92.

¹² Тот 1972, 71–114.

¹³ Lunt 1976, 255–261.

части были заполнены соответствующими псалмами из неизвестной, неопубликованной по сей день псалтыри русского происхождения середины XII в., которая называется *Гарвардской псалтырью*. Таким образом в издании мы имеем дело с тремя рукописями: 1) *Бычковская псалтырь* (8 л.), 2) *Рукопись № 6 монастыря Св. Екатерины на Синае* (135 л.), 3) *Часть из Гарвардской псалтыри* (80 л.) Издание снабжено Предисловием издателей (с. VII–X), в котором ими излагается история открытия, исследования и издания Бычковско-синайской псалтыри.

Новым и весьма важным событием в истории *Бычковско-синайской псалтыри* был факт, что профессор М. Альтбауэр открыл на Синае, в монастыре Св. Екатерины 17 листов из недостающей части рукописи № 6. Вновь открытые части были коротко охарактеризованы, описаны и фототипически изданы И. Х. Тарнанидисом.¹⁴

В настоящее время *Бычковско-синаяская псалтырь* состоит из следующих частей:

- 1) *Бычковская псалтырь*: 8 л.
- 2) *Синаяская псалтырь № 6*: 135 л.
- 3) Вновь найденная часть *Синаяской псалтыри № 6*: 17 л. (9 + 8 л.).

Объем *Бычковско-синаяской псалтыри № 6* значителен: она насчитывает 160 листов. *Бычковско-синаяская псалтырь* содержит в себе текст Псалтыри с 34 стиха 17 псалма до 5 стиха 151 псалма и часть так называемых песней.

Бычковско-синаяская псалтырь № 6 представляет собой объемистый кодекс. Этим обстоятельством объясняется то, что она была списана тремя писцами, которые разделили между собой списывание текста. Текст интересующей нас псалтыри по писцам можно группировать следующим образом:

Писец А: лл. 1а до 6 строки л 13а, лл. 17а–42а.

лл. 1а–9б (из вновь найденной, 3-ей части).

Писец Б: с 7 строки л. 13а–л. 16б + л. 10а–л. 17б. (по вновь найденной, 3-ей части)

Писец В: лл. 42б–135б.

Количественное распределение работы трех писцов показывает следующую картину: писец А списывал 25 листов, писец Б 10 листов, писец В 93 листа. Большая часть сохранившихся листов рукописи является работой писца В. Все три писца, списывающие текст *Бычковско-синаяской псалтыри*, оказываются опытными скрипторами, старательно выполняющими свою ответственную задачу. Если предполагаем, что *Бычковско-синаяская псалтырь* была списана тремя писцами в одном и в том же скриптории, то можем прийти

¹⁴ Tarnanidis 1988, 109–110, 283–316.

к выводу, что упомянутый нами скрипторий находился в не маленьком монастыре, а в более значительном обителе монахов.

Несмотря на то, что *Бычковско-синая* псалтырь списана тремя писцами, ее язык можно считать единым, в котором уже выработались характерные особенности русской редакции древнеболгарского (старославянского) языка. Из важнейших особенностей фонетики рукописи мы выделили следующие:

1) Наличие характерные для древнерусского языка написаний с **ѣ**, **ѣ** перед буквами **р**, **л** на месте слогообразующих плавных в старославянском языке: **оутѣрженіе** 3б, **мѣлчахъ** 7б, **оудържи** 9б, **сѣмьрѣ** 1а, **оумѣлчають** 17б, **тѣрпѣніе** 18а, **жѣртѣ** 19а (писец А), **оутѣржанѣ** (sic!) 14а, **скѣрѣи** 16а, (писец Б), **скѣрѣ** 43б, **скѣрѣи** 52а, **тѣрпѣливѣ** 73б, (писец В). В этой группе примеров обращает на себя внимание два своеобразных типа написаний:

а) буквы **ѣ**, **ѣ** пишутся и перед **р**, **л** и после них в континуантах праславянских сочетаний *tъrt*, *tъlt*: **испѣлѣни** сѣ 2а, **шпѣлѣчѣ** сѣ 2а, **прѣмѣлѣчѣи** 3а, **опѣлѣчѣ** (писец А), **сѣрѣдѣи** 56а (писец В);

б) буква **ѣ** пишется вместо **ѣ** в корне **скѣрѣ**:- **скѣрѣлю** 5б, **скѣрѣи** 9б, **прѣскѣрѣи** 22а (писец А).

2) Буква **ж** пишется на месте этимологического сочетания *d+j*: **прѣдажѣ** 2б, **дажѣ** 3а, **подажѣ** 5б, **оутѣрженіе** 3б, **хѣожю** 21б (писец А), **хѣожахъ** 17б, (писец Б), **исхѣожаѣ** 45б, **дажѣ** 73б, **прѣжѣ** 79а (писец В).

3) На месте общеславянского сочетания *j+i* пишется **оу**: **оунѣ** 14б (писец Б), **оуноша** 46б, **оуности** 1б (писец В).

В морфологическом отношении заслуживают внимания следующие факты:

1) Флексия в творительном падеже ед. числа существительных с основой на *-ǫ/jǫ-*: **множѣствѣмъ** 8б, **мѣзыкѣмъ** 17б, **образѣмъ** 17б (писец А), **сѣрдѣмъ** 14а, **гнѣвѣмъ** 16а, **пазыкѣмъ** 44а, **мѣжѣствѣмъ** 45б, **стоудѣмъ** 48а, **жѣзлѣмъ** 55б (писец В).

2) Флексии дат. п. ед. ч. местоименных прилагательных *-омоу*: **безоумьномоу** 18а, **крѣпѣкомоу** 21а, **живомоу** 21а (2х) (писец А).

3) Личное окончание глаголов будущего времени в 3 л. ед. ч. и мн. ч.: **соутѣ** 1б, **бонтѣ** сѣ 2а, **сѣтрѣсѣтѣ** 4а (писец А), **сѣтворитѣ** 13б, **изведѣтѣ** 13б, **обладѣють** 13б (писец Б), **исповѣдѣтѣ** сѣ 44б, **таѣтѣ** 45а, **прѣдоутѣ** 47а, **оудържѣтѣ** 50а (писец В).

4) Формы имперфекта, отличные от форм, известных из памятников древнеболгарского языка: **мѣлчахъ** 7а, **вѣхѣожаѣ** 20б (писец А), **исхѣожаѣ** 45б, **хѣраѣ** 44а, **помагаѣ** 84а (писец В).

Эти примеры хорошо показывают, в какой мере проникают древнерусские элементы в язык *Бычковско-синайской псалтыри*. Таким образом, воспользовавшись ее изданием, мы можем составить себе картину о процессе обрусения древнеболгарского языка, о возникновении, выработке русской редакции древнеболгарского языка.

Язык *Бычковско-синайской псалтыри* по своим важнейшим особенностям является единым. Определенные черты графики и орфографии памятника позволяют сделать некоторые выводы относительно графико-орфографической школы, которой принадлежат ее писцы.

Рукопись – как большинство древнерусских рукописей – списана двуровой графикой, где буквы ъ, ь – за исключением нескольких случаев – употребляются этимологически правильно, то есть по правилам древнеболгарского языка. Особенно интересны способы, передающие континуанты общеславянских сочетаний *tъrt, tьlt, tьrt, tьlt*. Примеры на отражение рефлексов рассмотренных сочетаний группируются следующим образом:

1) Написания, возникшие по правилам древнеболгарской графики, где буквы ъ, ь стоят после букв р, л: *испѣѣни* 3а (2х), *чръѣ* 4б, *отвъръѣше* 5а (sic), *испѣѣнение* 7 и пр.

2) Написания, характерные для древнерусской фонологической системы, в которых буквы ъ, ь пишутся перед буквами р, л: *оутвърѣнение* 3б, *оудърѣ* 9б, *съмърѣ* 1а, *жърѣѣ* 19а (писец А), *скърѣ* 16а, (писец Б), *търѣѣниѣ* 73б, (писец В) и пр.

3) Случаи постановки букв ъ, ь перед р, л и после них: *испѣѣни сѣ* 2а, *шпѣѣчѣи сѣ* 2а, *прѣѣчѣи* 3а, (писец А), *сърѣѣци* 56а (писец В).

Графико-орфографические навыки писцов почти исчерпают возможности передачи интересующих нас сочетаний. Однако – по нашим наблюдениям – почти нет примеров на передачу написаний типа: ъ, ь + р, л под надстрочным знаком. Такие написания обильно представлены и *Изборником* 1073 г.: *нѣпѣрѣ* 208, *прѣсърѣшено* 209, *испѣѣнѣи* 212, *сърѣшеноѣ* 216, *мърѣѣѣ* 219 и пр.¹⁵

Примеры на ъ, ь перед буквами р, л под надстрочным знаком известны и из *Синайского патерика*: *съмърѣѣи* 62, *скърѣѣѣ* 62, *мърѣѣѣѣ* 62, *осърѣѣѣѣ сѣ* 64, *съмърѣѣѣѣ* 65 и пр.¹⁶ Самые ранние случаи этих написаний встречаются уже в *Остромировом евангелии*: *тълѣѣѣѣѣѣѣ* 117б, *тълѣѣѣѣ* 117б, *сърѣѣѣѣѣѣ* 217б¹⁷ и в Житии Феклы: *сърѣѣѣѣѣ* 1а, *сърѣѣѣѣѣѣѣ* 1а, *оутвърѣѣѣѣѣ* 2а и пр.¹⁸ Не чужды эти примеры и графике *Чудовской псалты-*

¹⁵ Дименов 1969.

¹⁶ Гольшценко – Дубровина 1967.

¹⁷ Востоков 1964.

¹⁸ Тот 1976, 246.

ри XI в., в которой можно отметить такие написания, как **вѣздѣр'жаштнхъ** с.л 31, **сѣвр'шенѣ** 198, **сѣр'дѣце** 193, **скѣр'бѣ** 190 и пр.¹⁹

Этого типа написания – за одним исключением – не встречаются в графико-орфографической системе *Бычковско-синайской псалтыри*. Этот факт объясняется тем, что рукопись псалтыри была списана в таком скриптории, который не придерживался этой графико-орфографической традиции. Единственное исключение представлено примером: **хъ|л'ми** 166 (писец Б). Возможно, что наш пример восходит к протографу и протерографу рукописи, в которых имелись такие написания, однако писец А, Б, В сознательно избежали передачи этих написаний.

Другой характерной чертой графико-орфографической школы древнерусских писцов можно считать передачу вторичной мягкости согласных под надстрочным знаком. Этот способ обозначения мягкости согласных встречается и в *Житии Феклы* XI в.: **настав'ленъ** 1б, **исц'ѣл'енна** 1в, **огн'и** 2в.²⁰ Подобная техника передачи мягкости согласных известна и из *Изборника* 1073 г.: **ѣ** **вл'ѣнъ** с.л 212, **оусел'еноу ъ** 212, **о ъ** **вл'ѣдѣтъ** с.л 216 и пр.²¹ такие же написания встречаются и в *Чудовской псалтыри* XI в.: **вѣл'но** 26, **кон'ѣ** 26, **кон'ю** 26, **вол'нѣ** 26 и пр. Мстиславово евангелие начала XII в. тоже изобилует написаниями рода: **соломон'и** 50, **нед'ѣл'ѣ** 50, **родител'ѣ** 51 (2х), **римл'ѣне** 52 и пр.²²

Рассмотренная нами графико-орфографическая традиция была чужда писцам А, Б, В, которые придерживались других правил передачи мягкости согласных. Единственным отклонением обозначения мягкости согласных было отмечено нами в новъ найденной части рукописи: **оставл'енъ ѣсть** За (писец А). В этом случае менее придется предположить, что наш пример восходит к протографу или протерографу нашей рукописи.

Заслуживает внимания употребление букв **ѣ**, **ѣ**, **ѣ**, потому что в постановке буквы **ѣ** можем отметить определенные расхождения среди писцов. По нашим наблюдениям писец А и Б не употребляет ни букву **ѣ** ни букву **ѣ**. Для их графики характерен перевес употребления буквы **оу** (ѣ) на месте **ѣ** и **ю** на месте **ѣ**. У этих писцов строго определены и правила постановки буквы **ѣ**.

Буква **ѣ**, чередуясь с буквой **оу** (ѣ) встречается у писца В. Он употребляет букву **ѣ** и этимологически правильно и на месте буквы **оу** (ѣ) согласно особенностям древнерусского произношения. Наши наблюдения показывают, что приближаясь к концу рукописи будто растет число написаний **ѣ** (= **ѣ**, **оу**, **ѣ**): **вѣклѣ** 58а, **десницѣ** 56б, **пѣти** 91а, **вѣ рѣкахъ** 132а, **сѣдѣ** 132а, **пѣты** 132а,

¹⁹ Погорелов 1910.

²⁰ Тот 1976.

²¹ Дименов 1969.

²² Погорелов 1910.

рѣцѣ 133, сѣкнѣхѣи 133а, рѣка 133б, отѣринѣхѣ 134б, пожрѣ 135а, сѣдите 155б, сѣдѣ 135б (2х), бѣдетѣ 135б с одной стороны с этимологически правильным употреблением буквы ѣ, но имеются и примеры, когда ѣ ставится и на месте буквы ѡ (Ѣ): раздрѣшиша 58а, безѣмѣна 57а, сѣютѣнаѣ 135а и пр.

Написания с буквой ѣ объясняются – по всей вероятности – наличием юса большого в протографе или протерографе рукописи. Подобные примеры могли встречаться в протографе писцов А и Б, однако они сознательно избежали постановки буквы ѣ.

Относительно употребления буквы ѣ можно сказать следующее: ѣ – хотя редко – но все же встречается в рукописи: ѣростнѣ 16б (в новъ найденной части), сѣмѣща|ѣщаѣ 17а (у писца Б). Постановку буквы ѣ можем объяснить влиянием протографа или протерографа.

Эти написания с буквой ѣ, ѣ позволяют сделать вывод об отношении писцов к графике и орфографии своих источников: писцы А, Б не подражали своим оригиналам, а обходились без употребления букв ѣ, ѣ. Однако писец Б под влиянием своего оригинала в нескольких случаях не мог воздержаться от употребления буквы ѣ.

Рассмотрев важнейшие особенности Бычковско-синайской псалтыри, мы приходим к выводу, что в ее фонетике и морфологии были установлены определенные черты, которые мы уже рассмотрели выше, и которые соблюдались, как общие, обязательные правила для писцов, однако в употреблении отдельных букв (ѣ, ѣ) имелись между ними расхождения.

Рассмотрев главнейшие графико-орфографические особенности *Бычковско-синайской псалтыри* мы постараемся сделать вывод относительно места списывания рукописи. Можно предположить на основании примеров сѣрѣба, истѣргнѣть 8б, сѣсѣцѣ 5а, что первые 8 листов рукописи (т. е. санктпетербургская часть) возникли на юге Руси.

Заслуживает внимания случай ассимиляции гласного, обозначаемого буквой ѣ с j, который представлен только несколькими примерами: пожрѣхѣмѣ = пожрѣхѣмѣ и 12а (писец А), именѣхѣ = именѣхѣ 7б (писец А), сѣкнѣхѣи (= сѣкнѣхѣи 133а (писец В). Такие примеры известны из рукописей XII–XIII в.: полатѣ и, примѣи и *Изб.* 1073 г., полатѣи и, полатѣи *Реймское евангелие*, оставимѣи и привѣдѣи и *Добрилово евангелие*. Этот тип ассимиляции известен прежде всего из южнорусских памятников.²³

Если рассмотренные случаи ассимиляции характерны для южнорусских памятников, то следует указать и на те примеры смешения букв ц и ч, которые были отмечены еще проф. Г. Г. Лунтом: ѣцѣла 104б (писец В), рѣчѣ

²³ Колесов 1980, 125.

102а (писец В), и возможно сюда следует причислить и сомнительный пример *беззаконници* 15а (писец Б).

Учитывая слабые следы диалектизмов, указывающих то на южное, то на северное происхождение изучаемой нами рукописи, следует вопрос о месте возникновения рукописи заменить вопросом о том, на каком диалекте говорили писцы рукописи. В этом отношении можно высказать гипотезу, что один из писцов (писец А) был южнорусским по своему происхождению, а писец В говорил на северном диалекте древнерусского языка. Эта гипотеза позволяет нам сделать вывод о том, что в том скриптории, где списывалась рукопись *Бычковско-синайской псалтыри* работал наряду с писцами южнорусского происхождения и писец из новгородской области. Конечно, эта гипотеза остается на уровне рабочей гипотезы, однако позволяет объяснить противоположные диалектные черты, отмеченные нами в рукописи.

Древнерусские паломники взяли с собой списанную на юге древней Руси рукопись на Синай, где она выполняла свою функцию среди славянских паломников. О высокой ценности рукописи свидетельствует факт, что после того как чернила выцвели был несколько раз подновлен текст псалтыри. По всей вероятности последнее обновление текста было сделано сербским писцом, как об этом свидетельствуют сербизмы восстановленного текста. Сербские паломники могли появиться раньше паломничества Св. Саввы. Развивая идею Вл. Розова о наличии славянских, среди них и древнерусских монахов-паломников на Синае, мы считаем возможным, что сербский святой имел информацию о том, что там, в монастыре Св. Екатерины наряду с греческими, палестинскими монахами жили и славянские, среди них и древнерусские паломники и он специально посетил монастырь, чтобы встречаться с ними. В результате деятельности Св. Саввы, основавшего в Палестине монастырь Св. Георгию и Св. Иоанну, число сербских монахов возросло в Палестине.²⁴ Рост числа сербских паломников является понятным после того, что король Милутин и патриарх Ионнийкий продолжали основать в Палестине сербские монастыри. Кульминационным пунктом деятельности сербских монахов в Палестине можно считать XIII и XIV в.²⁵ Если не ошибаемся, подновление текста *Бычковско-синайской псалтыри* сербской рукой падает на этот период. Славянские паломники задерживаясь на Синае в своей религиозной жизни воспользовались имеющимися там славянскими рукописями, среди них и *Бычковско-синайской псалтырью*. Когда чернила выцвели и приходилось обновлять текст, славянские паломники восстанавливали, подновляли текст. Особенно значительным было восстановление текста рукописи неизвестным сербским паломником, который исправляя текст оставлял

²⁴ Tarnanidis 1988, 50.

²⁵ Tarnanidis 1988, 51.

следы своего языка в древнерусском языке рукописи. Все это свидетельствует об уважении славянских монахов к старым рукописям.

Наконец следует ответить еще на один момент истории рукописи, именно на тот вопрос, когда была вынесена *Бычковско-синаяская псалтырь* из древней Руси на Синай. На этот вопрос можем ответить имея в виду хронологию истории интересующей нас Рукописи. Хотя известный специалист древнеславянских рукописей И. Тарнанидис предполагает, что некоторые рукописи после их списывания оставались на месте своего возникновения, мы позволим себе гипотезу, что интересующая нас рукопись была вывезена немного спустя после списывания, т. е. в начале XII в. Предполагается, что игумен Даниил путешествовал в Палестине между 1106–1108 г.²⁶ Не исключена возможность, что вывоз *Бычковско-синаяской псалтыри* из Руси произошел именно в этот период, когда интерес восточнославянских монахов к паломничеству в Палестину в значительной мере возрос.

Бычковско-синаяская псалтырь свидетельствует об уважении восточнославянских монахов к Святой Земле, о их пребывании там и о распространении славянского богослужения в Палестине и на Синае, на той части земли, которая находилась далеко за пределами возникновения славянской письменности и литературы.

ЛИТЕРАТУРА

- Волков 1857 – Волков, Н. В. *Статистические сведения о сохранившихся древнерусских книгах XI–XIV в.* Санкт-Петербург.
- Востоков 1964 – Востоков, А. *Остромирово евангелие.* Wiesbaden.
- Голыщенко – Дубровина 1967 – Голыщенко, В. С. – Дубровина, Б. Ф. (подгот.) *Синайский патерик.* Москва.
- Гудзий 1933 – Гудзий, Н. К. *Истории древней русской литературы.* Москва.
- Дименов 1969 – Дименов, П. (ред.) *Симеонов сборник.* София.
- Записки 1866 – *Записки Императорской Академии наук.* вып. XIII. Санкт-Петербург.
- Колесов 1980 – Колесов, В. В. *Историческая фонетика русского языка.* Москва.
- Котков 1971 – Котков, С. И. (ред.) *Успенский сборник XII–XIII вв.* Москва.
- Кузнецов 1967 – Кузнецов, Н. К. *Бычковская псалтырь // Вестник студенческого научного общества Казанского Университета.* вып. 4. *Общественные и гуманитарные науки.* Казань, 81–92.
- Лихачев 1980 – Лихачев, Д. С. (ред.) *История русской литературы X–XVII веков.* Москва.
- Погорелов 1910 – Погорелов, В. *Словарь к Толкованию Феодорита Киррского на псалтырь в древнерусском переводе.* Варшава.

²⁶ Гудзий 1933, 109.

- Прокофьев 1984 – Прокофьев, Н. И. (сост.) *Книга хождений. Записи древнерусских путешественников XI–XV вв.* Москва.
- Срезневский 1876 – Срезневский, И. И. *Сведения и заметки о малоизвестных памятниках.* Санкт-Петербург.
- Тот 1972 – Тот, И. Х. Бычковская псалтырь XI в. // *Acta Universitatis Szegediensis de Attila József Nominatae. Dissertationes Slavicae XIII.* Szeged, 71–114.
- Тот 1976 – Тот, И. Х. Житие Феклы // *Studia Slavica XXIII,* Budapest.
- Шахматов 1910–1911 – Шахматов, А. А. *Курс истории русского языка.* ч. 1. Санкт-Петербург.
- Lunt 1976 – Lunt, H. G. The Byčkov-Psalter // *Slovo*, вып. 25–26. Zagreb, 255–261.
- Lunt 1950 – Lunt, H. G. *The Orthography of Eleventh-Century Russian Manuscripts.* Ann Arbor, Michigan: University Microfilms.
- Tarnanidis 1988 – Tarnanidis, I. C. *The Slavonic Manuscripts discovered in 1975 at St Catherine's Monastery on Mount Sinai.* Thessaloniki.

ХРИСТИАНСКИЙ ОБРАЗ ВЛАДИМИРА СВЯТОСЛАВИЧА И ИДЕЯ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ АПОСТОЛЬСТВА В ДРЕВНЕЙШИХ ПАМЯТНИКАХ КИЕВСКОЙ РУСИ

Иштван Феринц

(Ferincz István, Szegedi Tudományegyetem, BTK, Szláv Filológiai Tanszék
H–6722 Szeged, Egyetem u. 2.)

Письменные памятники, созданные до начала монголо-татарского нашествия, подчеркивают племенное единство славян, сознают народное единство Киевской Руси как ценность, к защите и сохранению этого единства и призывают лучшие произведения Киевской Руси, в числе которых выделяется *Повесть временных лет*, которая в глазах летописцев была синтезом всей русской (языческой и христианской) истории предшествующего времени, поэтому и все областные своды начинаются *Повестью временных лет*.

Принятие Русью христианства в 988 г. налагало на обращенный народ практическую задачу – преобразовывать свою жизнь на началах истинной религии, устроить в смысле и духе этой религии все свои дела и отношения. Киевская Русь действительно вступила на этот путь. Русские выбрали христианскую религию, которая требует не просто веры в бога, но деятельной веры, ибо вера без дел не может спасти человека, как сказал апостол Яков *Хочешь ли знать, неосновательный человек, что вера без дел мертва?* (Иак 2:20).¹ Поэтому высшим духовным идеалом для русского человека – помимо аскетизма – служила деятельная святость. То нравственное настроение, которое овладело обращенным от язычества Владимиром свидетельствует об этом. Сразу после крещения, когда люди разошлись по домам, Владимир так говорит в *Повести временных лет*: *Христос бог, сотворивший небо и землю! Взгляни на новых людей этих, и дай им, господи, познать тебя, истинного бога, как познали тебя христианские страны. Утверди в них правильную и неуклонную веру, и мне помоги, господи, против дьявола, да одолею козни его, надеясь на тебя и на твою силу*. И сказав это, приказал рубить церкви и ставить их по тем местам, где прежде стояли кумиры». ² Летописец подчеркивает радость Владимира, что познал бога сам и люди его, поэтому он продолжает ставить церкви и по другим городам и определять в них попов и приводить людей на крещение по всем городам и селам. После этого «по-

¹ Ср. «безкнижната душа мъртва се явява у хората» в *Прогласе* в кн. Динеков – Куев – Петканова 1978, 57.

² *Повесть временных лет* 1978, 133.

сылал он собирать у лучших людей детей и отдавать их в обучение книжное». По словам летописца: *Когда отданы были в учение книжное, то тем самым сбылось на Руси пророчество, гласившее: «В те дни услышат глухие слова книжные, и ясен будет язык косноязычных»* (Ис. 29:18), так как не слышали они раньше учения книжного, но по божьему устройению и по милости своей помиловал их бог.³ В тексте летописи приводятся слова пророка, сказавшего: *Помилую, кого хочу*. Значит, помилование Руси произошло святым крещением и обновлением духа, по божьему изволению, по любви Бога к Русской земле, а не по их делам. Летописец подчеркивает, что в результате крещения Владимиром Руси: русские – новые люди, христиане, избранные богом.

Владимир Святославич совершает святые дела в духе совета пророка Даниила Навходоносору-царю: *грехи твои милостынями искупи, и беззакония твои – щедростью нищим*. Иларион – первый митрополит из русских, внушает ему мысль: *...не оставляй в ушах только сказанное, но делом исполни слышанное: просящим подай, нагих одень, жаждущих и голодных накорми, больным пошли всякое утешение, должников искупи, рабов освободи*.⁴ Заботы о бедных и недужных, миролюбие по отношению к европейским соседям, отвращение от жестоких казней, все это было вполне христианским. Подобные чувства и взгляды были высказаны Владимиром Мономахом сто лет спустя в его *Поучении* и в лучших произведениях Киевской Руси, к числу которых относится *Слово о Законе и Благодати* Илариона, составленное между 1037 и 1050 годами.⁵

Тема *Слова* – восхваление заботы Бога о спасении людей вообще, и русских в частности. После падения Адама род человеческий уклонился от истинного Бога. Спасти себя он мог только через Иисуса Христа. Но для принятия Спасителя нужно было подготовить людей. *Ветхий Завет* был приготовлением, Новый – завершением этого спасения. Иларион указывает, что Евангелием и крещением Бог «все народы спас», прославляет русский народ среди народов всего мира и резко полемизирует с учением об исключительном праве на «богоизбранничество» только одного народа. Идеи эти изложены в *Слове* с большой ясностью. Точность и ясность замысла отчетливо отразились в самом названии *Слова*: *О Законе, данном Моисеем, и о Благо-*

³ Повесть временных лет 1978, 135.

⁴ Иларион 1987, 54.

⁵ Интересные доводы и соображения о дате произнесения *Слова* изложены в статье Н. Н. Никитенко: «Слово Илариона, написанное на два евангельских текста, читаемых в первый день Пасхи и на Благовещение, было произнесено 25 марта 1022 г., когда произошло полное совпадение этих праздников (кириопасха). Эта дата отмечает верхнюю хронологическую веку в создании Софии Киевской, которая характеризуется Иларионом как действующая церковь.» См. *Слово Илариона и датировка Софии Киевской* в кн.: *Отечественная философская мысль...* 1991, 51–57.

дати и Истине, пришедших с Иисусом Христом, и о том, како Закон прекратился, Благодать и Истина всю землю наполнили, и вера на все народы распространилась и до нашего народа русского дошла, и похвала кагану нашему Володимеру...

Трехчастная композиция *Слова*, подчеркнутая в названии, позволяет органически развить основную тему *Слова* – прославление Русской земли, ее «кагана» Владимира и князя Ярослава. Каждая часть легко вытекает из предшествующей, постепенно сужая тему, логически, по типическим законам средневекового мышления, переходя от общего к частному, от общих вопросов мироздания к частным его проявлениям, от универсального к национальному, к судьбам русского народа.

Первая часть произведения касается основного вопроса исторических воззрений средневековья: вопроса взаимоотношения Двух заветов: *Ветхого* – «Закона» и *Нового* – «Благодати». Взаимоотношение это рассматривается Иларионом в обычных символических схемах христианского богословия. Взаимоотношение бога и людей в эпоху иудейства, по мысли Илариона, устанавливалось Законом, началом несвободным, в эпоху же христианства – Благодатью, означающей свободное общение человека с Богом. Закон – слуга и предтеча Благодати, Благодать же – слуга будущему веку, жизни нетленной. Затем отношение Благодати к Закону подробно иллюстрируется параллелями из *Ветхого завета*: Образ Закона и Благодати – Агарь и Сарра. Сначала первая – рабыня, затем вторая – свободная.

Иларион создает собственную патриотическую концепцию всемирной истории. Он нигде не упускает из виду основной своей цели: перейти затем к прославлению Русской земли и ее «просветителя» Владимира. Иларион настойчиво выдвигает вселенский, универсальный характер христианства *Нового завета* («Благодати») сравнительно с национальной ограниченностью *Ветхого завета* («Закона»). Подзаконное состояние при *Ветхом завете* сопровождалось рабством, а «Благодать» (*Новый завет*) – свободой. «Закон» сопоставляется с тенью, светом луны, ночным холодом, «Благодать» – с солнечным сиянием, теплотой. Особенное значение в этом противопоставлении *Нового завета* *Ветхому* Иларион придает моменту национальному. *Ветхий завет* имел временное и ограниченное значение. *Новый же завет*, Истина вводит всех людей в вечность. *Ветхий завет* был замкнут в еврейском народе, а *Новый* имеет всемирное распространение. Мысль о всемирной роли христианства иллюстрируется Иларионом целым рядом цитат из ветхозаветных книг и из Евангелия. Вслед за этим Иларион обращается к прославлению Христа как насадителя Благодати, и приводит многочисленные доказательства того, что время замкнутости религии в одном народе прошло, что наступило время свободного приобщения к христианству всех народов без исключения; все народы равны в своем общении с Богом. Хри-

стианство, как вода морская, покрыло всю землю, и ни один народ не может хвалиться своими преимуществами в делах религии. Всемирная история представляется Илариону как постепенное распространение христианства на все народы мира, в том числе и на русский. Излагая эту идею, Иларион прибегает к многочисленным параллелям из *Библии* и упорно подчеркивает, что для новой веры потребны новые люди, для нового учения нужны новые народы, к числу которых принадлежит и народ русский.

Рассказав о вселенском характере христианства и подчеркнув значение новых народов в истории христианского учения, Иларион свободно и логично переходит затем к следующей части своего *Слова*, сужая свою тему, — к описанию распространения христианства по Русской земле: *вера бо благодатная по всей земле распространилась и до нашего народа русского дошла, и озеро Закона пересохло, евангельский источник наводнился и всю землю покрыл и на нас пролился*.⁶ Иларион всячески подчеркивает значение присоединения Руси к всем христианским народам: *Вот уже и мы со всеми христианами славим святую Троицу [...] И мы уже не идолослужителями называемся, но христианами [...] и уже не капища сатанинские сооружаем, но Христовы церкви созидаем*.⁷ Русь равноправна со всеми странами и не нуждается ни в чьей опеке: *все страны Бог наш помиловал, и о нас позаботился, пожелал и спас нас, привел к познанию Истины*.⁸ Русскому народу принадлежит будущее, принадлежит великая историческая миссия — подчеркивает Иларион. Патриотический и полемический пафос *Слова* растет, по мере того как Иларион описывает успехи христианства среди русских. Словами Писания Иларион приглашает всех людей, все народы хвалить Бога: *Пусть чтут Бога все люди и возвеселятся все народы, все народы воспевайте руками Богу. От Востока и до Запада хвалят имя Господа; высок над всеми народами Господь*.

Патриотическое воодушевление Илариона достигает высшей степени напряжения в третьей части *Слова*, посвященной прославлению Владимира Святославича.

Если первая часть *Слова* говорила о вселенском характере христианства, а вторая часть — о русском христианстве, то в третьей части возносится похвала князю Владимиру. Органическим переходом от второй части к третьей служит изложение средневековой богословской идеи, что каждая из стран мира имела своим просветителем одного из апостолов. Есть и Руси кого хвалить, кого признавать своим просветителем: *Похвалим же и мы, по силе нашей, малыми похвалами совершившего великое и дивное, нашего учителя*

⁶ Иларион 1987, 52.

⁷ Иларион 1987, 52.

⁸ Иларион 1987, 52.

*и наставника, великого кагана нашей земли, Владимира.*⁹ Русская земля и до Владимира была славна в странах, в ней и до Владимира были замечательные князья: Владимир внук старого Игоря, сын же славного Святослава. Оба эти князья в свое время владычества, мужеством и храбростью прославились, во многих странах их победы и силу вспоминают и поныне.¹⁰ Замечательно, что Иларион прославляет Владимира не только за его благочестию, но и за воинскую доблесть и государственные заслуги. С гордостью упоминает Иларион и предков Владимира, язычников – «старого Игоря» и «славного Святослава». События современности оцениваются и приобретают особую значительность на фоне событий прошлого, настоящее воспринимается как продолжение прошлого, тем самым праславляются «передние князи», т. е. первые князья и их наследники, которые являются достойными наследниками их славы и дел.

Иларион высоко ставит авторитет Русской земли среди стран мира. Русские князья и до Владимира не в худой и не в неведомой земле владычествовали, но в русской, которая ведома и слышима есть всеми концами земли. Владимир – это только «славный от славных», «благороден от благородных». Иларион описывает далее военные заслуги Владимира. Владимир когда стал «единодержцем земли своей, покорив себе соседние страны, некоторые – миром, а непокорных – мечом».

Силу и могущество русских князей, славу Русской земли, «единодержавство» Владимира и его военные успехи Иларион описывает с нарочитою целью – показать, что принятие христианства могущественным Владимиром не было вынужденным, что оно было результатом милости вышнего, который дал ему уразуметь суеты языческого заблуждения и обратился к единому богу. Указав на то, что последним толчком к его решению было то, что он узнал от своих «мужей» о православном христианстве греков, Иларион переходит затем к крещению Руси, приписывая его выполнение исключительно заслуге Владимира: *После всего случившегося с ним не остановился он в подвиге благоверия, и не только в этом проявил он свою любовь к богу, но еще и к большему подвигся и повелел всему народу своему креститься во имя отца и сына и святого духа, чтобы открыто и громогласно во всех городах славилась святая троица, чтобы все стали христианами: малые и великие, рабы и свободные, юные и старые, бояре и простые люди, богатые и убогие. И не было ни одного противящегося его благочестивому повелению; а если кто и не по любви, то по страху перед повелевшим крестился, ибо благоверие в нем сопряжено было с властью. В едино время вся*

⁹ Иларион 1987, 52.

¹⁰ Иларион 1987, 52.

*земля наша восславила Христа с отцом и со святым духом.*¹¹ Видимые проявления духовного обновления: *ныне капища разрушаются и церкви воздвигаются, идолы низвергаются, иконы святых появляются, бесы убегают, и кресты города освящают, пастыри словесных овец Христовых – епископы, и попы, и дьяконы – бескровную жертву приносят, весь клир украсил и облек в благолепие святые церкви.*¹²

Затем Иларион переходит к описанию личных качеств Владимира и его заслуг, очевидным образом имея в виду указать на необходимость канонизации Владимира. Довод за доводом приводит Иларион в пользу святости Владимира: он уверовал в Христа, не видя его, он неустанно творил милостыню; он очистил свои прежние грехи этой милостыней; он крестил Русь – славный и сильный народ – и тем самым равен Константину, крестившему греков. Сопоставление дела Владимира для Руси с делом Константина для ромеев-греков направлено против греческих возражений на канонизацию Владимира: равное дело требует равного почитания. Сопоставление Владимира с Константином Иларион развивает особенно пространно и заключает: *Подобный великому Константину, равный ему в любви к Христу и в почитании служителей его! Тот со святыми отцами Никейского собора законы для людей определил, а ты, с новыми нашими отцами епископами часто собираясь, с великим смирением советовался с ними, как установить закон сей среди людей, недавно познавших бога. «Тот еллинское и римское царство богу покорил», – ты то же сделал в Руси. И как у тех, так и у нас Христос стал именоваться царем. Тот с матерью своей Еленой крест из Иерусалима принес и, разослав части его по миру, веру укрепил; а ты с бабкою своею Ольгою, принесши крест из нового Иерусалима – Константинополя, – поставил его на своей земле. Тебя, подобного Константину, бог удостоил одинаковой с ним славы и почестей на небесах, все это благоверия твоего ради, которое имел ты в жизни своей.*¹³

Как мы видим, центральным моментом Слова, заключенном в *Похвале* Владимиру, является апология русского князя как крестителя Руси, как крестителя «новых людей». В этой части, следуя лучшим произведениям Кирилло-Мефодиевской эпохи,¹⁴ Иларион развивает мысль об апостольском достоинстве, т. е. о равноапостольстве крестителя Руси. Аргумент, наиболее часто встречающийся в древнейшей православно-славянской письменности, и наиболее доктринально обоснованный, сводится к следующему: Бог непрерывно и благосклонно вмешивается в судьбу человечества, чтобы подготовить

¹¹ Иларион 1987, 53.

¹² Иларион 1987, 53.

¹³ Иларион 1987, 55.

¹⁴ Об этом см. Пикио 1993, 191–333.

его спасение. Приход Христа отмечает начало новой эры, в которую предизвестная уже Благодать заменяет данный через Моисея Закон. В эту новую и последнюю эру, после великого дела апостолов, которые довели до совершенства деятельность ветхозаветных патриархов, отцов и пророков, Благодать совсем не прекращает свое вмешательство; наоборот, она постоянно проявляется посредством избранных и вдохновенных мужей. В провиденциальной истории человечества деятельность апостолов, посланных Спасителем, продолжают сначала мученики, впоследствии – праведники и под конец – учителя. Подобно тому, как Константин-Кирилл и Методий были представлены как непосредственное орудие Благодати, и креститель Руси, независимо от времени приобщения к христианству, действует благодаря внушению свыше, руководствуется теми же целями, как предшествовавшие ему великие учителя, в числе которых Иларионом называется Константин Великий.

Настойчивое подчеркивание Благодати, как последующей стадии после Закона, видимо, восходит к доктринальным постановкам апостола Павла, у которого мы находим наиболее типичное толкование соотношения ветхозаветного и новозаветного мира, истории Исаака и Измаила (Гал. 4:21–31), а основной аргумент новообращенных народов читается во второй, третьей и четвертой главах *Послания к ефесянам*: *Итак вы уже не чужие и не пришельцы, но сограждане святым и свои Богу, Бывши утверждены на основе апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем (2:19–20); ...и Он поставил одних Апостолами, других пророками, иных Евангелистами, иных пастырями и учителями (Ефес. 4:11)*. Славянская экзегетическая традиция восхваления собственных учителей восходит почти полностью к этому последнему стиху *Послания к ефесянам*.

Прославив Владимира за его обращение к христианству, за распространение христианской веры в Русской земле и за его щедроты к бедным и сравнивая во всем этом русского князя с Константином Великим, Иларион переходит к прославлению его сына Ярослава как продолжателя дела Владимира, после чего следует патетическое обращение к умершему Владимиру.

Патриотический пафос этой третьей части, прославляющей Владимира, еще выше, чем патриотический пафос второй. Он достигает сильнейшей степени напряжения, когда, пространно описывает новую Русь и «славный град» Киев: и создал дом божий великий и святой в честь его премудрости на святость и освещение граду твоему, и украсил его всякою красотой: золотом, и серебром, и камнем драгоценным, и сосудами дорогими, так что церковь эта вызывала удивление и похвалы во всех странах, лежащих окрест. И не найдется подобной ей во всем земном севере от востока и до запада! Славный город твой Киев величием, как венцом, украсил и вручил людей твоих и город святой всеславной, скорой на помощь христианам святой Богородице; ей же и церковь на великих вратах создал во имя первого гос-

подского праздника – святого Благовещения, так что приветствие архангела, данное деве, будет и для града твоего. Деве сказано было: *Радуйся, обрадованная, господь с тобою*; а граду можно сказать: *Радуйся, благоверный город, господь с тобою*.¹⁵

После этого Иларион обращается к Владимиру с призывом, почти закливанием, восстать из гроба и посмотреть на плоды своего подвига: *Встань, о честный властитель, из гроба твоего, встань, отряси сон, ведь ты не умер, но спишь до общего для всех воскресения. Встань, ты не умер, не следует тебе умирать, уверовавшему в Христа – жизнь всего мира. Отряси сон, возведи очи и взгляни, каких почестей удостоил тебя Господь и на земле память о тебе оставил в сыне твоём*.¹⁶

Итак, истинная цель Слова Илариона не в догматико-богословском противопоставлении *Ветхого* и *Нового заветов*, как думали некоторые его исследователи. По выражению В. М. Истрина, это «ученый трактат в защиту Владимира». Иларион прославляет Русь и ее «просветителя» Владимира. Следуя за великими болгарскими просветителями – Кириллом и Мефодием, Иларион излагает учение о равноправии всех народов, свою теорию всемирной истории как постепенного и равного приобщения всех народов к культуре христианства. Таким образом, все Слово Илариона от начала до конца представляет собой стройное и органическое развитие единой патриотической мысли. И замечательно, что эта патриотическая мысль Илариона отнюдь не отличается национальной ограниченностью. Иларион все время подчеркивает, что русский народ только часть человечества.

Следует заметить, что Иларион славит именно христианскую Русь и ее главный город Киев, блистающий христианскими храмами. Причем современная ему христианская Русь и конкретно Киев со своими христианскими князьями рассматриваются Иларионом как продолжение старой, языческой Руси. Подобно тому, как Благодать была подготовлена Законом, то и христианская Русь, хотя и представляет собой качественно новое состояние, была бы немыслима без прославленных киевских князей языческого периода Руси. Иларион прославляет *обе полы времени*: славное языческое прошлое и христианское настоящее, предрекая и славное будущее Руси.

Слово обнаруживает в авторе выдающуюся словесную культуру, замечательный вкус и настоящее чувство меры. Все оно насквозь проникнуто горячим патриотическим воодушевлением и отличается безупречной внешней стройностью.

¹⁵ Пикио 1993, 56.

¹⁶ Пикио 1993, 53.

ЛИТЕРАТУРА

- Динеков – Куев – Петканова 1978 – Динеков, П – Куев, К. – Петканова, Д. *Христоматия по старобългарска литература*. София : Наука и Изкуство.
- Иларион 1987 – Иларион. Слово о Законе и Благодати // *Красноречие Древней Руси*. Москва.
- Отечественная философская мысль... 1991 – Отечественная философская мысль XI–XVII вв. и греческая культура // *Сборник научных трудов Киев, Наукова думка*. Киев.
- Пикио 1993 – Пикио, Р. Въпросът за езика и Кирило-Методиевското славянство // *Православното славянство и старобългарската културна традиция*. София: Университетско издателство “Св. Климент Охридски”.
- Повесть временных лет 1978 – Повесть временных лет // *Памятники литературы Древней Руси XI – начало XII века*. Москва.

ТРАПЕЗА И ИДЕНТИЧНОСТЬ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XVIII – ПЕРВОЙ ЧЕТВЕРТИ XIX ВЕКА

Дечка Чавдарова

(Шуменски университет „Епископ Константин Преславски“,
България, 9712 Шумен, ул. „Университетска“ 115)

*Очень может быть, что различие в представлении о том, что смешно, а что не смешно, и есть самый главный критерий, отличающий одну цивилизацию от другой. Где-то я читал, что для японцев естественно смеяться над калекой или над поскользнувшимся и упавшим стариком; не берусь судить, насколько это верно. Но вот что я испытал на себе во Франции. Узнав, что я на завтрак ел артишок, мои французские друзья и коллеги нашли это чрезвычайно смешным; они рассказывали это друг другу, приглашая посмеяться вместе. Моему недоумению они не могли противопоставить ничего, кроме заявления, что **завтракать артишоком – это смешно**. Сам не знаю почему, но я догадался возразить, что ел артишок сырым; они согласились, что тогда это несколько менее смешно (но все же смешно). Возвращаясь к вопросу об утешении – **утешительно принадлежать к цивилизации, в рамках которой можно есть на завтрак что угодно без боязни показаться смешным**.¹ (Подчеркнуто мной – Д. Ч.)*

В современной гуманитаристике внимание ученых все сильнее привлекает связь кухни с национальной идентичностью, что инспирировано идеями т. н. «нового историзма»² и интересом культурной антропологии к трапезе как этнокультурной проблеме.³ В русской науке с новым историзмом «встретилась» семиотическая школа с ее исследованиями знаковости всех элементов русской культуры, в том числе трапезы. Новая литературоведческая интерпретация связи кухня (трапеза) – идентичность в русской культуре ставит перед нами вопрос об соотношении жизнь – литература. Семиотические исследования часто прочитывают литературное произведение как иллюстрацию семиотизации определенных явлений русской культуры – например эстетизированной аристократической трапезы,⁴ хотя последователей и сторонников русской семиотической школы, дистанцирующихся от концепции миметизма литературы, вдохновляет идея Ю. Лотмана о способности литературы творить жизнь, о жизни «по книгам» в русской культуре XVIII века.⁵ В наше время русские «новые истористы» указывают на двунаправленность

¹ Успенский 2000.

² См. сборник Scholliers 1997.

³ Этой проблеме посвящен отдельный номер журнала *Български фолклор*, № 3. 1998.

⁴ См. Лотман – Погосян 1996.

⁵ Лотман 1996.

связи жизнь – литература.⁶ Обращаясь к концептуализации трапезы в русской литературе с точки зрения национальной идентичности, мы должны учитывать эту двунаправленность: как воплощение особенностей русской трапезы в творчестве русских писателей, так и утверждение литературой моделей отношения к трапезе (еде, питью) в бытовом поведении русского человека.

Как известно, в результате реформ Петра Первого в русской культуре утверждаются правила поведения за столом (включительно благодаря книг типа *Юности честное зерцало*, 1717 г.), что приводит к эстетизированию трапезы в дворянской культуре и ее превращению в своеобразный текст. Процесс европеизации России сопровождается и активным вхождением чужой (французской) кухни в быт русского дворянина. Этот процесс не может не вызывать ощущение утраченной идентичности, находящее выражение в оппозиции своя трапеза – чужая (европейская, французская) трапеза.

Концептуализация трапезы с точки зрения соотношения свое – чужое в русской литературе XIX века имеет свои корни в культуре / литературе XVIII века. Русские писатели эпохи Петра I, наряду с утверждением идеи европеизованного русского государства как «рая на земле» («русского Эдема»), противопоставляют свою трапезу и кухню французской и таким образом превращают поле гастрономии в поле идеологии, патриотического пафоса.

В поэзии В. Тредяковского образ скромной, простой трапезы вписывается в жанровую модель идиллии, при чем этому образу придаются русские черты, а своя и чужая культуры противопоставляются на основе качеств *простота* и *пышность*:

[...]

*Каплуны прочь, птицы африкански,
Что и избрел роскошный смак;
Прочь бургонски вина и шампански,
Дале прочь и ты, густой понтак.*

*Сытны только щи, ломть мягкий хлеба,
Молодой барашек иногда;
Всеж в дому, в чем вся его потреба,
В праздник пиво пьет, а квас всегда.*

*Насыщаясь кушаньем природным,
Все здорово провожает дни;
Дел от добрых токмо благородным,
Не от платья и не от гульни.*

[...]

(Строфы похвальные поселянскому житию, 1752 г.)⁷

⁶ См. Козлов 2001; Эткинд 2001.

⁷ Тредяковский 1972, 115–116.

По этой линии идет и Г. Державин, который в конце XVIII века тоже использует в жанре идилии, в стихотворении *Похвала сельской жизни* (1798 г.), оппозицию своя трапеза – чужая трапеза, развивая образ русской трапезы и добавляя к нему дополнительные гастрономические детали – знаки русского:

[...]

*Бутылка доброго вина,
Впрок пива русского варена,
С гренками коновка полна,
Из коей клубом лезет пена,
И стол обеденный готов.*

*Горшок горячих, добрых щей,
Копченый окорок под дымом;
Обсаженный семьей моей,
Сред коей сам я господином,
И тут-то вкусен мне обед!*

*А как жаркой еще баран
Младой, к Петрову дню блюденный,
Капусты сочные кочан,
Пирог, грезами начиненный,
И несколько молочных блюд,-*

*Тогда-то устрицы, гу-гу,
Всех мушелей заморских грузы,
Лягушки, фрикасе, рагу,
Чем откормляют нас француз,
И уж ничто не вкусно мне.
[...]⁸*

Русский характер «идеального топоса» в этом стихотворении упоминает Н. Мовнина.⁹ Добавлю, что местный колорит присутствует еще в идилии италийского автора Саннадзаро конца XV века, но у Державина свой «идеальный топос» противопоставлен эксплицитно чужому, чем автор предлагает русскую интерпретацию анакреонтической и горадианской традиции. Нужно дополнить, что идилия Державина включает образ прислуживающих за столом «резвых рабов», входящий в конфликт с руссоистской идеей свободы – конфликт, остающийся вне сознания автора. Таким образом Державин вписывает идилическую трапезу в русскую социальную систему, придавая ей дополнительные русские черты, чей отрицательный знак неутрализован в семантической структуре произведения.

Оппозиция своя трапеза – чужая трапеза присутствует также в стихотворении *Евгению, жизнь званская* (1807 г.), в котором идилические мотивы переплетаются с темой русской государственной мощи. По сравнению с преж-

⁸ Державин 1982, 167–168.

⁹ Мовнина 2000.

ним произведением, в котором перечисление русских блюд лишено эпитетов, или эти эпитеты называют вкусовые качества предмета («горшок горячих, добрых шей»), образ трапезы здесь эстетизирован при помощи сравнения с цветником и нагромождения цветowych эпитетов, вызывающих в сознание читателя представление о натюрморте в стиле фламандской школы:

[...]

Я озреваю стол – и вижу разных блюд

Цветник, поставленный узором.

Багряна ветчина, зелены щи с желтком,

Румяно-желт пирог, сыр белый, раки красны,

Что смоль, янтарь – икра, и с голубым пером

Там щука пестрая: прекрасны! (Подчеркнуто мной – Д. Ч.)

[...] ¹⁰

С. Аверинцев улавливает русский характер этого натюрморта, указывая и на другой прием эстетизации трапезы – на сопоставление пищи с драгоценностью.¹¹ Изображенная русская трапеза эксплицитно противопоставлена чужой своими качествами простой, здоровой пищи: [...] *взор манят мой, вкус; / Но не обилием иль чуждых стран приправой, / А что опрятно все и представляет Русь: / Припас домашний, свежий, здравый.*¹² Существенным элементом этой трапезы является тост в честь царской семьи (*За здоровье с громом пьем любезного царя, / Цариц, царевичей, царевен*), который бесконфликтно следует за «шуточной беседой». Связь темы русской трапезы с патриотической темой реализована и в стихотворении *Крестьянский праздник* (1807 г.), в котором трапеза получает значение 'пир'. В контексте пира акцент поставлен не на описание русских блюд, а на семантическую связь питье – богатырский акт: *Гуляй, удача голова!; Все братцы, в свете трын-трава; Купайтесь по уши в чанах.*¹³ На стилистическом уровне русский характер придают пиру непередаваемые фразеологизмы пир горой, трын-трава. Но в стихотворении Державина полная отдача опьянению неутрачивается утверждением разума, оппозицией пьянство – трезвость. В самой композиции произведения число стихов во фрагменте, в котором развивается тема пира, и число стихов во второй части, функционирующей как антитеза первой, равно – по 30 стихов в каждой. Утверждение трезвости как антитезы пира осуществляется с помощью медицинских и религиозных аргументов: *Здоровью вредну, христианству / И разорительно вам всем.*¹⁴ Ценность трезвости мотивирована дополнительно служением Родины как на ниве сохой и серпом, так и на

¹⁰ Державин 1982, 196.

¹¹ Аверинцев 1996, 767.

¹² Державин 1982, 196.

¹³ Державин 1982, 192.

¹⁴ Державин 1982, 192.

поле битвы: *Ура, российские крестьяне, / В труде и бое молодцы!*¹⁵ Чтобы постичь позицию Державина, нужно дополнить, что поэт связывает трезвость и с покорностью русского крестьянина перед помещиком, интерпретируя земную власть в соответствии с идеей ее сакральной сущности: *Пребудьте, не поднявши носу, / Любезны богу, господам.*¹⁶ Но целостную интерпретацию русского пира в поэзии Державина невозможно вывести из одного произведения. Если в стихотворении *Крестьянский праздник* патриотизм и героизм связаны с трезвостью, то стихотворение *Кружка* (1777 г.) построено на семантической связи между пиром и героизмом, патриотизмом. Эта связь актуализирует значение 'пир' в слове *битва*. Утверждение русского пира содержит в тексте оппозицию наше – чужое (французское), при чем русский пир получает коннотацию 'простота', выраженную эксплицитно, а французская культура – 'коннотации 'искусственность', 'фальш' (содержащиеся в лексемах *жеманство* и *маскарад*):

[...]
*Бывало, пляска, резвость, смех,
 В хмелю друг друга обнимают;
 Теперь на место сих утех
 Жеманством, лаской угощают.
 Жеманство нам прогнать пора,
 Но просто жить
 И пить:
 Ура! Ура! Ура!*

*В садах, бывало, средь прохлад
 И жены с нами куликают,
 А ныне клоб да маскарад
 И жен уж с нами разлучают;
 Французить нам престать пора,
 Но Русь любить
 И пить:
 Ура! Ура! Ура!*
 [...]¹⁷

Осмысливание питья как богатырского акта находит выражение и в образах самих сосудов – в соотношении *кружка* – *ковш*, содержащее анти-тезу прошлое – настоящее: *кружка* – это «дщерь великого ковша, которым предки наши пили». ¹⁸ Двойственная семантическая связь между понятиями *рус-*

¹⁵ Державин 1982, 193.

¹⁶ Державин 1982, 192. Подобная идея присутствует в последней книге Гоголя *Выбранные места из переписки с друзьями*, в которой писатель, принявший роль проповедника, советует крестьян подчиняться помещику – позиция, вызвавшая гневное письмо Белинского.

¹⁷ Державин 1982, 20.

¹⁸ Детальный анализ сосудов для алкоголя в русской романтической поэзии см. у Ketchian 1996.

ский пир и героизм, патриотизм подсказывает синтез разных идей, кодов различных культурных моделей в творчестве Державина: трансформацию античного образа пира в соответствии с патриотическими идеями XVIII века, сочетание дионисиевского начала с русским богатырством, наряду с просветительским утверждением разума и служения государству.

Многозначность интерпретации трапезы в поэзии Державина дополняется семантикой этой детали в стихотворении *Фелица* (1782 г.). В нем простая русская трапеза интерпретирована как атрибут императрицы, а лирическому «я» приписано влечение к утонченной, эстетизированной трапезе, сочетающей свое и чужое, западное и восточное:

[...]
 Или в пиру я пребогатом,
 Где праздник для меня дают,
 Где блещет стол серебром и золотом,
 Где тысячи различных блюд;
 Там славный окорок вестфальской,
 Там звенья рыбы астраханской,
 Там плов и пироги стоят,
 Шампанским вафли запиваю;
 И все на свете забываю
 Средь вин, сластей и аромат.
 [...] ¹⁹

Своей интерпретацией наслаждения эстетизированной трапезой, в которой «встречаются» и сожительствуют бесконфликтно свое и чужое, Державин кладет начало традиции, которую продолжит Пушкин. Но в рамках жанра оды большой поэт XVIII века осмысливает наслаждение как порок лирического «я», противопоставляя его влечение к гастрономическим и эротическим наслаждениям идеализированному образу императрицы, которой приписывает аскетизм (*Таков, Фелица, я развратен*).

Целостный образ трапезы в творчестве Державина полагает начало множества тенденций, которые найдут свое продолжение в русской литературе первой четверти XIX века и которые окажутся устойчивыми в русской концептуализации трапезы, а шире – в русской картине мира.

В русской романтической лирике первой четверти XIX века развивается тема русского пира. Русский характер придает этому пиру семантическая связь пир – патриотизм, наряду с коннотациями ‘любовь’, ‘свобода’, ‘веселие’, устойчивыми в т. н. антологической лирике, отсылающей к традиции Анакреона. В стихотворении Н. Языкова *Песня* (1827 г.), как у Державина, участники пира поднимают тост за Россию: *Мы пируем пир веселый / И за Родину мы пьем.*²⁰ В картину пира в чужой стране вписывается образ едине-

¹⁹ Державин 1982, 36.

²⁰ Языков 1982, 116.

ния с немцами вином – образ, содержащий коннотации ‘естественность’, ‘дружелюбие’, ‘душевная широта’: *Благодетельною силой / С нами немцев подружило / Откровенное вино.*²¹ Эпитет «откровенно» как определение вина вносит новые, неожиданные коннотации в семантику вина, присущую романтической поэзии – этот эпитет не входит в число устойчивых эпитетов антологической лирики: *искрящее, ароматное, светлое, златистое, чистое.* Мотив «откровенного», непосредственного общения с немцами в сфере пира снимает оппозицию русская трапеза – европейская трапеза и напоминает образ естественного немца в *Письмах русского путешественника* Карамзина. Но текст Якова не диалогизирует с «литературным путешествием» Карамзина, а с внелитературным «рядом» общения между русскими и немцами в Дерпте – общение, которое, со своей стороны, ритуализировано по литературной модели дружеского пира.

Связь пира с героизмом и патриотизмом является устойчивым мотивом в лирике поэта-гусара Дениса Давидова. В сфере гусарского пира лирический «я» свободен, естествен, неудержим, храбр. В стихотворении *Бурцову* (1804 г.) присутствует знакомый с поэзии Державина мотив питья как богатырского акта и следование традиции предкам: *Наливай обширны чаши / В шуме радостных речей, / Как пивали предки наши / Среди копий и мечей.*²² Важным элементом этого мотива является выражение «пунш жестокий» из стихотворения *Гусарский пир* того же года. Осмысливание питья как богатырского акта становится русским понятием, а литературная мифологизация этого понятия доутверждает его в сознании русского человека, о чем свидетельствует его устойчивость, а также его гиперболизация в литературе XX века.²³ Связь пира с героизмом во имя Родины доутверждается в тексте стихотворения *Бурцову* метафорой *пир – битва*: *Саблю вон – и в сечу! Вот / Пир иной нам бог дает, / Пир зазорней, удалее, / И шумней, и веселее.*²⁴ Пьянство в поэзии Давыдова – основной атрибут гусара, воина, наряду с усами, саблей и конем. В стихотворении *Песня* (1815 г.) эти детали поставлены в один синтаксический и семантический ряд: *Сабля, водка, конь гусарской, / С вами век мне золотой!*²⁵ Дополнительным знаком русскости в этом образе пира – русские алкогольные напитки: *водка, горелка.* В тексте стихотворения патриотическая тема развивается и оппозицией между русским офицером – богатырем в пиру – и французом: *Пусть французишки гнилые / К нам пожалуют*

²¹ Языков 1982, 116.

²² Давыдов 1974, 128.

²³ Осмысливание пьянства как богатырского акта особенно ярко выражено в повести В. Ерофеева *Москва – Петушки.*

²⁴ Давыдов 1974, 129.

²⁵ Давыдов 1974, 130.

назад!²⁶ Создавая ореол гусарского пира и осмысливая его как настоящий русский пир, Д. Давыдов «исключает» из него такие реалии русской трапезы как щчи и печка. В стихотворении *Полусолдат* (1826 г.) эти русские реалии интерпретируются как знак домашнего уюта, пространства ненастоящего солдата: *Нет братицы, нет: полусолдат / Тот, у кого есть печь с лежанкой, / Жена, полдюжины ребят, / Да щи, да каша с запеканкой.*²⁷ Пушкин со своей стороны, создавая образ трапезы в своем стихотворении *Послание к Юдину* (1815 г.), вписывает русское блюдо *щчи* в этот образ, наряду со *щукой*, *хлебом* и *солью*, *вином*. Стихотворение создано по модели идилии, включающей оппозицию цивилизация – природа, при чем русская трапеза концептуализируется как элемент «естественной среды»:

[...]
 Но вот уж полдень. В светлой зале
 Весельем круглый стол накрыт:
 Хлеб-соль на чистом покрывале,
 Дымятся щи, вино в бокале,
 И щука в скатерти лежит.
 [...]²⁸

В текст введены мифологические имена и имена античных авторов, означающих утопию «золотого века» (Флора, Вакх, Гораций), но они не отрицают русского характера изображенного идилического мира (и в частности трапезы), а вписывают его в пространство русской деревни. Этой своей интерпретацией трапезы и вообще идилической деревенской жизни как «русской» Пушкин попадает в русло на традиции Державина. Превращение идей, отсылающих к разным чужим культурным и литературным моделям, в русские идеи, подсказывает, что «перевод» чужой традиции возможен только в случае, что она созвучна со спецификой родной культуры.

Интерпретацию трапезы как знак русской идентичности можно проследить в русской литературе всего XIX века, на основе самых представительных произведений русских классиков. Здесь представлю в тезисном виде выводы наблюдений над развитием темы русской трапезы в этих произведениях (подробный их анализ осуществлен в другом тексте²⁹).

В романе Пушкина *Евгений Онегин* изображен диалог русской культуры с чужой культурой в сфере кухни и трапезы, при чем усваивание чужого лишено отрицательного знака. В художественном мире поэта ореол эстетизированной аристократической трапезы и апология дружеского пира, сбли-

²⁶ Давыдов 1974, 130.

²⁷ Давыдов 1974, 134.

²⁸ Пушкин 1974, т. 1. 397.

²⁹ Этот текст является частью монографии на тему «Понятие естественность и автопортрет русского в русской литературе XIX века».

жающего творчество и любовь с вином, сочетается с утверждением ценности русской народной трапезы (*У них на Масленице жирной / Водились русские блины*) в созвучии с семантической связью *Русь – rus*.

В романе Гоголя *Мертвые души* находит эксплицитное выражение отрицание французской кухни, при чем французская культура осмыслена как некультура («едят лягушки»). Несмотря на то, что эта точка зрения подана в гротесковом плане и приписана Собакевичу, противопоставление русской простой и здоровой пищи французской близко и позиции имплицитного автора. Гоголь вписывает образ обильной пищи и в модель утопии – в описании Печуха во втором томе романа. (О связи описания со *Сказанием о роскошном житии и веселии пишет С. Гончаров* – Гончаров, 1997). Хотя тема еды и питья в творчестве Гоголя устойчиво присутствует в литературоведении, наше внимание может привлечь поэтика кулинарного рецепта в упомянутом описании, сочетание наслаждения словом, называющим пищу, с наслаждением самой пищей.

Объектом интереса литературоведов является и образ трапезы в романе Гончарова *Обломов*, и прежде всего мифологический код в описании еды из сна Обломова. Эти наблюдения можно дополнить наблюдениями над описанием обеда в Ильин день, сочетающим разнородные знаки: христианскую символику трапезы, элементы эстетизированной аристократической трапезы, мифологическое значение ‘плодородие’ из семантики Громовержца (имя героя *Илья* остается обычно на втором плане в исследованиях произведения, вытесненное интересом к фамилии *Обломов*). Дополнительные значения раскрывает перед новым прочтением текста и метафора *любовь – пища* в описании Пшеницыной.

В романе Толстого *Анна Каренина* эстетизированная аристократическая трапеза из описания обеда Стивы Облонского и Левина в ресторане – описания, подсказывающего слияние гастрономического и эротического наслаждения в восприятии Стивы – интерпретирована с точки зрения руссоистского идеала.

Особый ракурс к теме русской трапезы содержит повесть Н. Лескова *Шерамур*, в которой описание страсти героя к еде и доминирующего желания накормить других содержит стилистический контраст между снижающими лексемами «герой брюха», «жрать», воплощающими точку зрения непонимающего, непрозорливого современного воспринимающего, и христианским кодом («пир Лазаря», «юродивый»), христианскими ценностями.

В итоге можно заключить: русская литература не только включает в свой фикциональный мир образ трапезы, но идеологизирует это явление, приписывая ему русские черты и противопоставляя русскую трапезу чужой (западной) на основе естественности; русская литература не только воплощает образ реальной трапезы русской культуры, но мифологизирует ее и создает

модели поведения – доказательством чего можем открыть в современной социокультурной ситуации, когда эстетизация аристократической трапезы сочетается с утверждением русской естественности в этой сфере в соответствии с дилемой Россия – Запад. В этот контекст вписывается книга Вайля и Генниса *Русская кухня в изгнании* (1998 г.), в которой, по словам одного из ее рецензентов, сочетаются «воспоминания эмигрантов о Родине с культурологическим исследованием и поэмой».³⁰ В поисках национальной идентичности русский интеллигент переосмысливает все сферы национальной культуры, в том числе трапезу.

ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев 1996 – Аверинцев, С. Поэзия Державина // *Школа «Языки русской культуры»*. т. 4. *Из истории русской культуры*. Москва.
- Вайл – Геннис 1998 – Вайл, П. – Геннис, А. Русская кухня в изгнании // *Независимая газета*. Москва, 1998.
- Давыдов 1974 – Давыдов, Д. Бурцову. Гусарский пир. Песня. Полусолдат // *Русская поэзия XIX века в двух томах*. т. 1. Москва.
- Державин 1982 – Державин, Г. Похвала сельской жизни. Евгению, жизнь званская. Крестьянский праздник. Кружка. Фелица // *Стихотворения*. Москва: Советская Россия.
- Козлов 2001 – Козлов, С. Наши новые историки // *Новое литературное обозрение* 50.
- Лотман 1996 – Лотман, Ю. Литература в контексте русской культуры // *Школа «Языки русской культуры»*. т. 4. *Очерки по русской культуре XVIII века. Из истории русской культуры (XVIII – начало XIX века)*. Москва.
- Лотман – Погосян 1996 – Лотман, Ю. – Погосян, Е. *Былой Петербург. Великосветские обеды*. Санкт Петербург: Пушкинский фонд.
- Мовнина 2000 – Мовнина, Н. Идеальный топос в русской поэзии конца XVIII – начала XIX века // *Русская литература* 3, 19–36.
- Пушкин 1974 – Пушкин, А. Стихотворения 1813–1824 г. // *Собрание сочинений в десяти томах*. т. 1. Москва: Художественная литература.
- Тредяковский 1972 – Тредяковский, В. Стихи похвальные поселянскому житью // *Русская поэзия XVIII века*. Москва.
- Успенский 2000 – Успенский, Вл. Лермонтов, Колмогоров, женская логика и политкорректность // *Неприкосновенный запас* № 6 (14), 5. XI. 2000 г.
- Эткинд 2001 – Эткинд, А. Новый историзм, русская версия // *Новое литературное обозрение* 47.
- Языков 1982 – Языков, Н. *Стихотворения*. Москва: Советская Россия.
- Ketchian 1992 – Ketchian, S. Drinks and Their Vessels in Nineteenth Century Russian Poetry (Davydov, Pushkin, Jazykov) // *Russian Literature* XV–III. 1. X. Amsterdam.

³⁰ Давыдов: old.russ.ru/journal/kniga/98-04-04/david.htm

Scholliers 1997 – Scholliers, P. (Ed.) *Food, Drink and Identity: Cooking, Eating, and Drinking in Europe since the Middle Ages*. [Пища, алкоголь и идентичность: кулинария, еда и питье в Европе эпохи Средних веков.] New York: Berg.

АПОКРИФНО СКАЗАНИЕ В СЪСТАВА НА ЕПИТИМИЙНИЯ НОМОКАНОН НА СЛАВИЯ ОРТОДОКСА

Цветанка Янакиева

(Шуменски университет „Епископ Константин Преславски“,
България, 9712 Шумен, ул. „Университетска“ 115)

Епитимийният номоканон на Славия Ортодокса е предназначен да служи като юридическо ръководство на духовенството при определяне и налагане на църковни наказания на църковен клир, монашество и миряни. Текстът съдържа правила въз основа на *Светото Писание*, апостолската и святоотеческата традиция, а така също от вселенските и поместните събори и е с вариращо заглавие – *Правила, Правильникъ, Заповѣди сватыхъ апостоловъ и отецъ*.¹

Съкратена редакция се съдържа в Устюжката Кормчая (РГБ, Рум. 230) от края на XIII век, а най-старият известен ми славянски препис на пълната редакция се отразява в *Архивския номоканон* (нататък – АН) – ръкопис № 1160 от Църковно-историческия архивен институт (ЦИАИ) в София. Ръкописът е написан върху хартия, съдържа 205 листа и се отнася към среднобългарска редакция от края на XIV век. По-късни негови версии от достъпните ми са: ръкопис № 1117 от НБКМ от началото на XV век – смесена сръбско-българска редакция, ръкопис № 1170 от НБКМ от началото на XVI век – западнобългарска редакция, ръкопис № 2617 от първата половина на XVI век от сбирката на Шуменския исторически музей – сръбска редакция (нататък – ШН) и ръкопис Ms 106/16 от втората половина на XVI век от Библиотеката на Дебреценския университет – от югозападна руска, украинска редакция (нататък – ДН). Изследванията в лингвистичен и текстологичен аспект сочат, че става дума за ръкописи с общ изходен текст от типа на АН.²

Текстът съдържа малко известно апокрифно **сказание** (така е определен жанрът му в самия текст) за свещеник, изкусен от бесове и изпаднал в греха на скотоложството. Освен в АН, този апокриф се отразява в ДН и ШН – в ръкопис № 1117 тази част е изгубена, а ръкопис № 1170 го пропуска. Апокрифът е уникално явление за епитимийния номоканон: единствен случай на конкретна илюстрация (казус) при нормативно-правно разпореждане. Включването му, вероятно, се налага от недостатъчната прецизност на правилото, след което се привежда в трите ръкописа. Това правило се отнася до съпруга, която поради мнимо въздържание се отказва от сексуално общуване със

¹ Срв. Павлов 1897, 8–11.

² Срв. Янакиева 1999, 215–216; Янакиева 2000, 103.

съпруга си, а това може да доведе до още по-тежък грях – прелюбодеяние и даже скотоложство:

Аще жена мнимаго ради въз(д)ръжаніа , въз(д)ръжается ѿ мѣжа своего и ше(д) онѣ и съблжн(т) или съ женою или съ скотѡ(м), тако повин'на ем(ѹ) гавитсѧ и грѣ(х) онѣ на женѣ тѣа възвращаетсѧ.

След излагането на правилото следва назидателна част относно средствата да се избегне възможно прегрешение:

Сего ра(д) повелѣвае(м) хотѧщим въздрѣжатисѧ съ волею мѣжа своего и съ свѣтѡ(м) да твори(т) таковое и мѣжѣ також(д) е съ волею жены своею да не въ прѣгрѣшеніе въз(д)ръжаніе блж(т) си(х) ѹбо им'же таковаа приключаетсѧ такоже блж(д)ныкѡ(м) и прѣлюбо-дѣница(м) и скотолож'це(м), таковое съгрѣшеніе иматѣ и таковѣ(м) правилѡ(м) да покаят сѧ.

Описаният епизод се отнася до неназован по име – нѣкын – презвитер в неидентифицирано село – въ нѣкоен веси, който в навечерието на Пасха, вечерта на Велика събота, след вечеря е изкусен от дявола (ѿ вѣса блж-нагов) и пожелава и пожелава да се „смеси“ с жена си (в текста се уточнява, че и двамата са млади) и тя му отказва – не остави его, с вариант възбрани емѹ. Тогава той става от леглото, излиза от дома си и изпада в греха на скотоложството – вариант вы(с) со скотиною, без да забележи жена му. На другия ден служи утрения и по време на литургия, след причастяване, рояк – обла(к) хищни птици, за които се казва, че се хранят с човешка плът и пият човешка кръв – демонски сили за антипричастие, обсаждат църковните врати. Тези птици напомнят за въоръжени воители – ратници, в яростно сражение – срѣтащии дрѹ(г) дрѹга и мечѡ помѣтащѣ. Присъстващите в храма застиват в ужас, тъй като вратите се затварят крѣпко. Тогава свещеникът обявява, че грехът е негов и тези птици са долетели заради него. След публичното му покаяние – исповѣдасѧ прѣ(д) вѣсѣми люд'ми, всички извикват Господи помилѹи, птиците се отстраняват, вратите се отварят, прѣв излиза свещеникът и остава невредим. Последна излиза съпругата на свещеника и още докато е на вратата, птиците я разкъсват на парчета – тако и со кост'ми – и отлитат с тези парчета – вземше въ оустѣ(х).

Апокрифът завършва със съобщение, че това сказание е написано от самия оцелял свещеник за всеобща полза, за да не би мнимото благо да се превърне в лукав грях.

Сказанието е съставено преди въвеждането на Йерусалимския устав, тъй като всенощно бдение в навечерието на Възкресение започва да се прилага след смяната на Студийския устав: с настъпването на вечерта свещеникът от апокрифа вечеря и си ляга, а както е известно, приемането на храна от свещеника изключва възможността за участието му в такова богослужение.

Нарушение на свещеника, което съставителят не подозира, тъй като пише: и въсѣ ꙗже по(д)бнаа праздниꙋ оꙋготовавъ презвитеръ тѣ и вс(ч)рѣ, е неспазването на правилото за въздържане от храна на Велики петък и Велика събота до 3 часа през нощта (АН, л. 86б) или до първи петли – пѣтлоглашеніе (АН, л. 113б). Правилото съдържа и възможност за облекчителен режим, но само за миряни: ако не могат да издържат тези два дни, поне на Велика събота да се въздържат. За свещеник такова „послабление“ не се предвижда. След 3 часа (първи петли) се позволява да се поеме малко хляб и вода, най-вероятно, той не познава нормативните разпоредби.

Друго решение, за което не си дава сметка съставителят и което допуска свещеникът от сказанието, е лягането в „общо“ легло в навечерието на такъв важен господски празник като Възкресение Христово. Поместеното на л. 85а в АН правило (№ 136 според ШН, л. 107а–107б и № 66 в ДН, л. 78б) за въздържане на семейна двойка от сексуално общуване предполага установяване на взаимно съгласие за въздържане – имѣ ономѣ съвѣщати(с)а, което в случая не е ефикасно, или използване на два одъра – на разнѣ лѣгати – в неделя, свети дни, господски празници и Страстната седмица. Това правило за миряни е още по-сурово към свещенослужителите, които са заплашени не само от забрана за причастие, както е при миряните, но и от забрана да служат: на л. 75б в АН на свещениците се забранява да извършват богослужение, да докосват и да целуват икони и свети мощи и да влизат в олтара, ако през същия ден са имали сексуален контакт със съпругите си.

Нарушено е и общото правило вярващият да се пази да не съгреша с жена си по време на Великия пост (АН, л. 54а).

Грехът на скотоложството е един от най-страшните грехове след убийството. В Апостолските 17 заповеди за празници, приписвани на св. Св. Ап. Петър и Павел, на скотоложци се забранява даже да си помислят за йерейство (АН, л. 37а). Този грях многократно се фиксира в епитимийния номоканон по отношение на миряните (за свещеник той може да означава само низвержение – л. 39б, 41а, 46б, 95а).

И така, съставителят ни дава разказ за поредица от много тежки прегрешения за свещенослужителя, чието единствено смекчаващо вината обстоятелство е, че е млад. Наред с това, този свещеник не е лишен от волята за благодатно покаяние, което го запазва невредим. Виновна е съпругата му, която, макар да спазва всички нормативни правила, е допринесла чрез мнимото си въздържане за своя трагичен край като разплата за греха, който тя самата е предизвикала.

Апокрифното сказание – свободен разказ с елементи на вълшебна приказка,³ като цяло дисхармонизира на сериозния предмет на изложение в номо-

³ Олгяну 1991, 19.

канона. Версиите на гръцки език не го познават, но повечето славянски, а така също славяноезични, преписи – български, сръбски, украински, молдавски и румънски⁴ – го отразяват даже през XVII в.

Наблюдаваните три преписа – АН, ДН и ШН, наред със съвпадащата част предлагат и някои отделни вариации не само в езиково, но и в текстологично отношение.

Най-пълнен и точен е текстът на АН – правилото за мнимото въздържание е формулирано коректно, назидателната част и апокрифното сказание са смислово издържани. Това обстоятелство свидетелства в полза на идеята, че среднобългарската версия е директно свързана с изходния славянски превод.

В по-късния препис в ДН се предприемат редица съкращения, които в отделни случаи затрудняват точното възприемане. Така, например, при формулиране на водещото правило – **ѡ(ѡ) повнѣна ѡмѣ ѡвн(ѡ) ѡмѣ и грѣ(х) ѡ(н) възвращаѣ(ѡ) ѡмѣ** – преписвачът е пропуснал уточняването: на женѣ тѣм (според АН), с което изразът губи острота и перспектива. Пропускът на цял фрагмент, който се възстановява пак според АН: **ѡмѣ волеѣм ѡмѣмъ своего и ѡмѣ съвѣтѡ(м) да творн(ѡ) таковоѣ**, превръща разпореждането за двустранно съгласие в едностранно.

Промените в текста на апокрифа са единични: замяна на понятието **бѣсъ блждннѣ** с многократна употреба в АН на **бѣсъ полждннѣ**, което е популярна номинация за източна Славия Ортодокса, но в този случай употребата му е смислово немотивирана; замяна на точното обозначение на греха в АН – **въпадѣ въ скотоложство** – с популярната номинация – **бы(с) со скотинноу**.

Що се отнася до езиковите особености на текста, преписвачът на ДН, като отразява основните принципи на локалната си нормативна система, се стреми да спазва правописните особености на изходния среднобългарски текст, като в редица случаи този стремеж пререства в хиперкоректна употреба на голям **Ѣ** в съответствие с етимологично **Ѣ** (**вълеѣм** вм. **волеѣм**) и на голям **юс** – **ж** – в съответствие с етимологично **Ѣ** (**ѡмѣмъ**, **вечерѣмъ**, **стѣмѣмъ**, **приспѣвшѣмъ**, **противѣмъ**, **полжденнаго**, **кѣпно**, **помѣмѣмъ**, **просѣмѣмъ** и др.). Отразяването на голям **юс** в етимологична позиция е непосилна нормативна задача за всеки източнославянски преписвач още от XI в. и вече към началото на XII в. тази графема изчезва от паметниците на руската редакция, за да се появи отново в процеса на второто интензивно българско влияние от края на XIV в. при адаптацията на нормативната система на св. Патриарх Евтимий в Русия.

Модификациите на граматична основа са по посока на корекция от страна на източнославянския преписвач на онези неточности в изходния текст,

⁴ Св. Олтяну 1991, 19.

които свидетелстват за депарадигматизацията на имената в среднобългарски, като $\omega(\tau)$ *бываемаа* на $\omega\tau$ *бываемы*(χ) и под.

В сръбския препис ШН промените са много по-съществени, а деформациите на текста – редовни. Още при формулирането на 136 правило се появяват двусмислици: *вм. коректното* *ѿко повин'на емѹ ѿвѣтсѣ и грѣ(х) онѣ на женѣ тѣмъ вѣзрацаѣтсѣ* в АН, сръбският преписвач отразява – *ѿко вина емѹ ѿвѣ(т)сѣ и грѣ(х) онѣ на женѣ ѿвѣ вѣзвѣщаѣтсѣ*, от което не става ясно чия е вината – на съпругата или на свещеника, а така също идеята, че грехът се връща върху самата жена, се заменя с идеята за някакво „явно възвестяване“. В санкциониращата част не става ясно, че нарушилите 136 правило за въздържание се третираат като блудници, прелюбодейци и скотоложци (в ШН се употребява *скотникъ*), а се дава обща разпоредба: *ѿко кто прѣтаковоѣ пр(ѣ)гр(ѣ)шеніе имать да покаѣ(т)сѣ*.

В ШН се променят цели фрагменти от сюжета: уточнява се, че изкушението на йерея (в АН и ДН – *презвитеръ*) от дявола (в АН и ДН – *ѿ вѣса*) става на сутринта; хищните птици се сравняват не с воители (ратници в АН и ДН), а с разбойници; свещеникът заявява, че птиците са дошли да го изядат – *прѣдошѣ сънѣсти мѣ птице сѣ*; след като се изповядва пред всички, свещеникът драматично настоява да му отворят вратите, за да го изядат птиците – *и ѿвръзете врата да изѣдѹт мѣ и под*.

Част от деформациите в текста са предизвикани от недостатъчната нормативно-езикова компетенция на сръбския преписвач: нарушение в съгласуването по род от типа на *шѣ(д)ши онѣ* *вм. шѣ(д)* в АН и ДН довежда до смесване на юридическите субекти; груби грешки при отразяване на дателен самостоятелен от типа на *доспѣвшоу вѣ(ч)рь* *вм. вѣ(ч)рѹ* в АН и ДН, *пасцѣ приспѣвшѣ* *вм. приспѣвши* и др. За това, че сръбският преписвач няма усет за значението на тази конструкция, свидетелства езиковото му изпълнение на сюжетния фрагмент, в който презвитерата още на вратите е похитена и е разкъсана от птиците: коректното изображение на АН и ДН – *ѿ вѣ вратѣ(х) ѿн сѣщи* – е заменено с текста *ѿ вѣ вратѣ(х) соушѣи(х)*, който е крайно неточен. На места преписвачът не разбира смисъла на текста: *сѣчетанието на одрѣ* (АН и ДН) става *оутросѹ*, а конструкцията *видѣ бывшѣ* (АН и ДН) става *ви(д)ѣвшѣ*. Съкратена е частта, в която свещеникът излиза пръв и остава невредим, и едва в самия край, когато става дума, че сказанието е написано от самия йерей, се съобщава за това.

Номоканоните са се смятали за свети книги, които не е трябвало да попадат в ръцете на миряни или случайно духовно лице. Текстът им остава неизменен и постоянен, а езикът запазва много архаични черти. Нормативно-езикови и текстологични модификации на апокрифното сказание обаче са възможни именно поради уникалното място, което му е отредено в съста-

ва на епитимийния номоканон. Не е случаен фактът, че в някои ръкописи, както във вече цитирания ръкопис № 1170 от НБКМ, този текст се пропуска. Въпреки това, подобно ярко съчинение, възникнало в българска езикова среда и намерило отражение в цялата територия на Славия Ортодокса през XIV–XVII в., свидетелства за общия стремеж на православното славянство да интерпретира ситуациите и проблемите на своето земно битие понякога в специфична, в определен смисъл – парадоксална, но много нагледна и изразителна форма, каквато ни предлага наблюдаваното сказание в състава на епитимийния номоканон на Славия Ортодокса.

ЛИТЕРАТУРА

- Олтяну 1991 – Олтяну, П. Роль старых славянских и средноболгарских номоканонов в развитии славяно-румынской юридической литературы // *Старобългаристика* XV, 3, 18–35.
- Павлов 1897 – Павлов, А. С. *Номоканон при Большом Требнике*. Москва.
- Янакиева 1998 – Янакиева, Цв. Лингвистично определение на славянски ръкопис № 2617 от Историческия музей в Шумен // *Преславска книжовна школа*. т. 3. Шумен, 211–217.
- Янакиева 2000 – Янакиева, Цв. Нормативная компетенция переписчика и языковые особенности протографа // *Studia Russica* XVIII. Budapest, 102–106.



X 4 1 8 0 7



EGY-9h

XB 50178

Készítette a JATEPress

6722 Szeged, Petőfi Sándor sugárút 30–34.

<http://www.jate.u-szeged.hu/jatepress>

Felelős kiadó: Dr. Almási Tibor dékán

Felelős vezető: Szőnyi Etelka kiadói főszerkesztő

Méret: B/5, példányszám: 200, munkaszám: XX/2007.